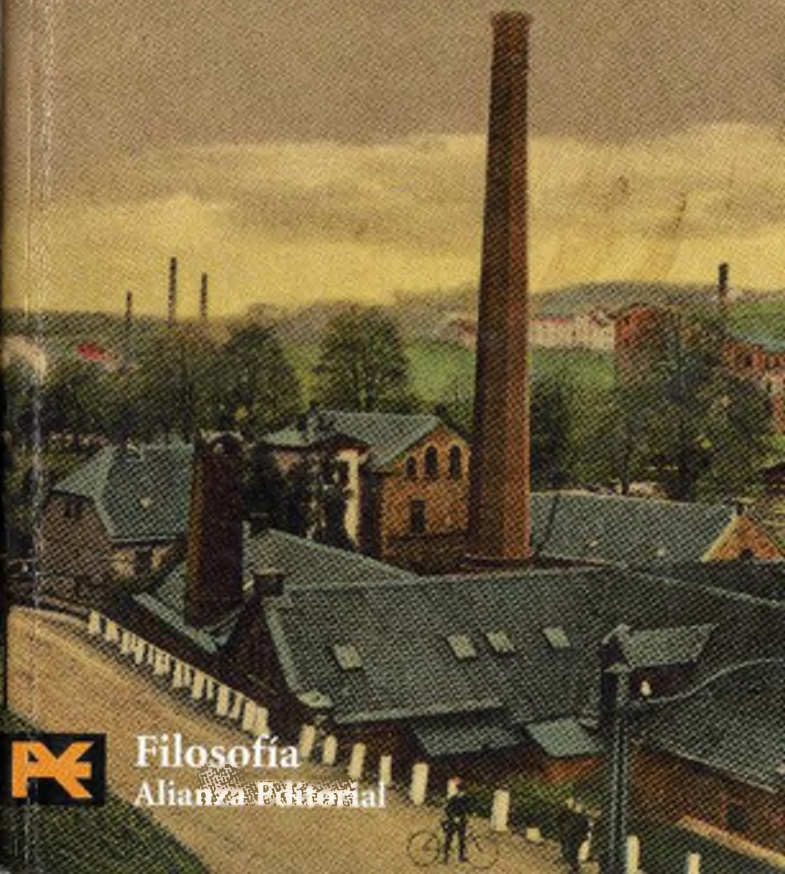


John Bury

La idea del progreso



Filosofía
Alianza editorial

La idea del progreso

John B. Bury

La idea del progreso



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

Humanidades

TÍTULO ORIGINAL: The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth
TRADUCTORES: Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1971

Primera edición en «Área de conocimiento. Humanidades»: 2009

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración de cubierta: Kupferdreh-Ruhr

 Creative Commons

Reservados todos los derechos.

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1971, 2009

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-6334-0

Depósito legal: M. 52.800-2008

Impreso en Efca, S. A.

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE
ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

Dedicado a la memoria de
Charles Francois Castel de Saint-Pierre
Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet,
Auguste Comte,
Herbert Spencer,
y otros optimistas
mencionados en este volumen.

Tantane vos generis tenuit fiducia vestri?

Prólogo

Se puede creer o no en la doctrina del Progreso, pero en cualquier caso lo que indudablemente posee interés es analizar sus orígenes y evolución histórica, incluso si en última instancia resultase no ser más que un *idolum saeculi* porque de hecho ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental. El progreso terrestre de la humanidad constituye, en efecto, la cuestión central a la cual se subordinan siempre todas las teorías y movimientos de carácter social. La frase *civilización y progreso* ha quedado estereotipada para indicar el juicio bueno o malo que atribuimos a una determinada civilización según sea o no progresiva. Los ideales de libertad y democracia, que poseen su propia, antigua e independiente validez, adquieren un nuevo vigor cuando se relacionan con el ideal del Progreso. La conjunción de «libertad y progreso» y de «democracia y progreso», surge así a cada momento; el socialismo, en las etapas iniciales de su moderno desarrollo, reclama igualmente de dicha relación. Es más, incluso las mismas corrientes o movimientos de carácter belicista, que niegan la posibilidad de todo proyecto de paz perpetua, lo que hacen es considerar a la guerra como instrumento indispensable para el Progreso.

En nombre del Progreso declaran hoy obrar los doctrinarios que han instaurado en Rusia el actual (1920) régimen de terror. Todo ello parece probar la indudable vigencia de una forma de pensar que atribuye escasas probabilidades de supervivencia a toda teoría o programa social y político incapaz de lograr una armonización con esa idea directriz que es el Progreso.

La Edad Media europea se guió con criterios muy diferentes. La idea de una vida ultraterrena era, en efecto, su punto central de referencia, en virtud del cual las cosas importantes de esta vida mundanal se movían siempre desde la perspectiva de la otra vida en el más allá. Cuando los sentimientos más profundos de los hombres reaccionaban más poderosa y establemente ante la idea de la salvación del alma que ante ninguna otra, era precisamente la armonía con esa idea la que permitía establecer el juicio sobre las posibilidades de pervivencia de las instituciones y teorías sociales. La vida monástica, por ejemplo, se desarrolló bajo su influencia, mientras que la libertad de conciencia carecía de su apoyatura. Con una nueva idea directriz, dicha situación cambió: la libertad religiosa creció así bajo la égida del Progreso, mientras que la vida monástica no pudo invocar ninguna relación con él.

La esperanza de lograr una sociedad feliz en este mundo para las futuras generaciones —o bien de una sociedad a la que de modo relativo se puede calificar como feliz— ha venido a reemplazar, como centro de movilización social, a la esperanza de felicidad en otro mundo. La creencia en una inmortalidad personal tiene todavía amplia vigencia, pero, ¿no podemos decir con toda honradez que dicha creencia ha dejado ya de constituir el eje de la vida colectiva, es decir, el criterio apto para el enjuiciamiento de los valores sociales? Mucha gente, por supuesto, no opina de esta manera, pero quizás un número aún mayor considera que de algo tan incierto como es esa creencia no cabe razonablemente

hacer depender vidas y formas de pensar. Los que así piensan constituyen sin duda la mayoría, pero este pensamiento admite muchas gradaciones. Difícilmente nos equivocáramos al afirmar que, por regla general, la creencia ultraterrena no rige la forma de pensar de quienes la admiten y que sus emociones reaccionan ante ella muy débilmente, que esa creencia es sentida como algo remoto e irreal y que su influencia directa sobre la conducta real es mucho menor que su influencia sobre los argumentos abstractos típicos de los tratados de moral.

Regido por la idea del Progreso, el sistema ético del mundo occidental ha sido modificado en los tiempos modernos por un nuevo principio que aparece dotado de una importancia extraordinaria y que deriva precisamente de ella. Cuando Isócrates sintetiza su regla de vida en la fórmula «Haz a los demás...», probablemente no incluía entre los «demás» a los esclavos y a los bárbaros. Los estoicos y los cristianos extendieron después su aplicación a toda la humanidad viviente; pero es en los últimos años cuando este principio ha recibido su más vasta ampliación al incluir a las generaciones futuras, las generaciones de los que todavía no han nacido. Esta obligación hacia la posteridad aparece como corolario directo de la idea del Progreso. En la reciente guerra europea (1914-1918), dicha idea, que significa la obligación moral de llevar a cabo sacrificios útiles para las generaciones futuras, fue invocada constantemente; al igual que en las Cruzadas (las más típicas guerras de nuestros antepasados medievales), también ahora la idea del futuro o destino de la humanidad ha arrastrado a los hombres a aceptar todo tipo de privaciones y miserias, incluso la muerte.

El presente estudio intenta analizar la génesis y el desarrollo de la idea del Progreso en sus rasgos fundamentales; se trata de una investigación puramente histórica en la que está excluida, por tanto, toda discusión sobre las grandes

conclusiones que están implicadas en dicha investigación y que deben quedar fuera de sus modestos límites. Las críticas ocasionales sobre algunas formas particulares que ha adoptado la creencia en el Progreso o sobre algunos argumentos aducidos en su apoyo no deben, por supuesto, entenderse como juicios sobre su validez general. Debo, no obstante, hacer aquí dos observaciones. Las dudas suscitadas hace alrededor de treinta años por Mr. Balfour en un escrito suyo aparecido en Glasgow no han sido, por lo que yo conozco, contestadas todavía. Es probable que muchos de los que hace seis años habrían considerado como semifantástica la idea de la repentina decadencia y muerte de nuestra civilización occidental, como resultado no de la acción de fuerzas cósmicas sino por la dinámica de su propio desarrollo, hoy se sientan mucho menos seguros de su opinión, a pesar del hecho de que los pueblos dirigentes del mundo hayan constituido una Liga o Sociedad de naciones para la prevención de la guerra, medida ésta a la que muchos altos servidores del Progreso habían aspirado considerándola como un importante paso adelante en el camino de la Utopía.

La importancia de las aportaciones francesas al desarrollo de la idea del Progreso constituye una característica destacada de su historia. Francia que, al igual que la antigua Grecia, ha sido siempre buena engendradora de ideas, es la principal responsable de la evolución histórica del concepto de progreso. Si, por tanto, es al pensamiento francés al que constantemente se dirigirá nuestra atención, no se debe ni a una arbitraria preferencia por parte mía ni tampoco al olvido de lo aportado por otros países.

Introducción

Cuando decimos que las ideas gobiernan el mundo o que ejercen un poder decisivo en la Historia, pensamos generalmente en aquellas ideas que expresan aspiraciones humanas y cuya realización depende de la voluntad humana, como por ejemplo la libertad, la tolerancia, la igualdad de oportunidades, el socialismo. Algunas han sido realizadas en parte y no hay razón para que cualquiera de ellas no pueda llegar a ser realizada en una sociedad o en el mundo, si este fin fuese el propósito común de una sociedad o del mundo. Esas ideas son objeto de aprobación o de rechazo, según se consideren buenas o malas, y no por ser verdaderas o falsas. Pero hay otra clase de ideas que pueden tener una gran importancia en la determinación y orientación de la conducta humana y que, sin embargo, no dependen de la voluntad del hombre. Son ideas referentes a los misterios de la vida, tales como el Destino, la Providencia o la inmortalidad personal. Estas ideas pueden actuar de modo importante sobre las formas de actuación social, pero encierran una cuestión de hecho y son aprobadas o rechazadas no por

su utilidad o su perjudicialidad sino porque se las supone verdaderas o falsas.

La idea del progreso de la humanidad pertenece a esta segunda clase, y esto conviene aclararlo desde un principio. Ahora lo damos tan por sentado, somos tan conscientes del constante progreso de nuestros conocimientos, de las artes, de la capacidad de organización, de toda suerte de servicios, que nos resulta sencillo considerar el Progreso como una meta, como igual que lo es la libertad o una federación universal, cuya consecución depende única y exclusivamente de nuestros propios esfuerzos y nuestra buena voluntad. Pero, pese a que todos los incrementos de poder y de conocimiento dependen del esfuerzo humano, la idea del Progreso de la humanidad, de la que derivan su valor todos esos progresos particulares, suscita una clara cuestión de hecho a la que los deseos y el trabajo del hombre no pueden afectar, igual que no pueden prolongar la vida tras la tumba.

Esta idea significa que la civilización se ha movido, se mueve y seguirá moviéndose en la dirección deseable. Pero para poder juzgar si nos estamos moviendo en una dirección deseable tendríamos que saber con exactitud cuál es la meta. Para muchos, el fin deseable de la evolución humana sería un estado social en el que todos los habitantes de la Tierra llevasen una existencia perfectamente feliz. Pero es imposible tener la certeza de que la civilización se está moviendo en la dirección adecuada para llegar a esa meta. Ciertos aspectos de nuestro «progreso» pueden presentarse en favor de ese argumento, pero siempre existen otros que le sirven de contrapeso, y siempre ha sido fácil demostrar que, desde la perspectiva de una felicidad creciente, las tenden-

cias de nuestra civilización progresiva se hallan lejos de lo deseable. En resumen, no se puede probar que esa desconocida meta hacia la que se dirige el hombre, sea la deseable. El movimiento puede ser Progreso, o puede darse en una dirección no deseada y, por tanto, no ser Progreso. Esto es una cuestión de hecho, tan insoluble en estos momentos como la de la inmortalidad personal. Es un problema que atañe a los misterios de la vida.

Por otra parte, incluso si admitimos que es probable que el curso de la civilización haya evolucionado hasta ahora en la dirección deseable y que, de seguir así, llegaremos a la felicidad general, no podemos probar que su arribada feliz dependa enteramente de la voluntad humana. Pues la marcha hacia adelante podría verse detenida en algún punto por un obstáculo infranqueable. Tomemos, por ejemplo, el caso del saber. Siempre sobrentendemos que la continuidad de su progreso futuro depende totalmente de la continuidad del esfuerzo humano (suponiendo que el cerebro humano no degenera). Esa presunción se basa en una experiencia estrictamente limitada. La ciencia ha avanzado ininterrumpidamente durante los últimos trescientos o cuatrocientos años, todo nuevo descubrimiento ha llevado a nuevos problemas y a nuevas fórmulas para solucionarlos y ha abierto nuevos campos a la investigación. Hasta ahora, el hombre de ciencia no se ha visto obligado a detenerse y ha encontrado los medios para proseguir su camino. Pero ¿podemos estar seguros de que no se encuentre algún día con un obstáculo infranqueable? Una experiencia limitada a un espacio de cuatrocientos años, durante los cuales hemos empezado a conocer con éxito la parte más superficial de la Naturaleza, no puede ser considera-

da como garantía de conclusiones referentes a operaciones que hayan de extenderse a lo largo de otros cuatrocientos o de cuatro mil siglos. Pensemos en la biología o la astronomía. ¿Cómo podemos asegurar que algún día el progreso de estas ciencias no llegue a un punto muerto, no porque se hayan terminado las posibilidades de conocimiento, sino porque nuestros recursos para la investigación se hayan agotado, porque, por ejemplo, los instrumentos científicos hayan alcanzado el límite de una perfección que se pueda demostrar insuperable o porque (en el caso de la astronomía) lleguemos a encontrarnos con fuerzas de las que, a diferencia de la gravedad, no tenemos experiencia terrestre? Afirmar que no vayamos a alcanzar pronto un punto en nuestro conocimiento de la naturaleza al cual el intelecto humano no está capacitado para superar, es una suposición inde demostrable.

Pero justamente es esa suposición la luz y la inspiración de la investigación científica. Pues si la suposición no es cierta, significa que nunca se puede llegar a ver el fin que, en el caso de la física, es si no un conocimiento completo del cosmos y de los procesos naturales, sí por lo menos un incomparablemente mayor y más profundo saber que el que ahora tenemos.

Así, el progreso continuo en el conocimiento humano de su entorno, que es una de las principales condiciones del Progreso general, es una hipótesis que puede ser cierta o no. Y si es cierta, quedaría aún una hipótesis ulterior, la de la «perfectibilidad» moral y social del hombre, que se basa en una evidencia mucho menor. No hay nada que pueda demostrar que el hombre no pueda llegar en su desarrollo psíquico y social a un estadio en que sus condiciones de vida estén lejos de ser satisfactorias y más

allá del cual resultaría imposible progresar. Ello es una cuestión de hecho que ningún voluntarismo por su parte conseguiría alterar. Es algo que atañe a los misterios de la vida.

Creemos haber mostrado suficientemente que el Progreso humano pertenece a la misma categoría de ideas que la Providencia o la inmortalidad personal. Es una idea verdadera o falsa y, a semejanza de aquellas otras, no puede probarse su verdad o falsedad. Creer en ella exige un acto de fe.

La idea del Progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente —*pedetentim progredientes*— en una dirección definida y deseable e infiero que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser «el fin del problema máximo de la Tierra», se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general, que justificará el proceso total de la civilización, pues, si no, la dirección adoptada no sería la deseable. Pero hay alguna implicación más. Ese proceso debe de ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, no debe hallarse a merced de ninguna voluntad externa, ya que, de no ser así, no existiría la garantía de su continuidad y de su final feliz, y la idea de Progreso se convertiría paulatinamente en la de Providencia.

Dado que el tiempo es la condición esencial para la posibilidad de Progreso, es obvio que esta idea carecería de valor siuviésemos razones convincentes para pensar que el tiempo de que dispone la humanidad llegará a su final en un futuro próximo. Si hubiese razón para pensar

que la tierra se convertirá en inhabitable hacia el año 2000 o 2100, la doctrina del Progreso perdería su significación y desaparecería automáticamente. Sería una cuestión delicada decidir sobre el mínimo de tiempo que debe tener asegurado el hombre para su desarrollo futuro, de suerte que el Progreso no acabase por perder su valor y su influjo sobre los sentimientos humanos. La historia documentada de la civilización se extiende a lo largo de unos seis mil años, y si tomamos ese período como medida de nuestra concepción de las distancias temporales, podemos afirmar que si tuviésemos la certeza de disponer de un período diez veces mayor, la idea del Progreso no perdería su atractivo. Sesenta mil años de tiempo *histórico* abren unos horizontes casi infinitos a la imaginación cuando pensamos en lo que se ha realizado durante seis mil.

Sin embargo, no necesitamos solucionar esta cuestión psicológica, ya que la ciencia afirma que la estabilidad de las condiciones presentes del sistema solar están aseguradas para varios millares de años más. Aunque pueda haber modificaciones graduales del clima, el planeta no dejará de sustentar la vida durante un período que excede y escapa a cualquier esfuerzo de nuestra imaginación. En suma, la *posibilidad* del Progreso está garantizada por una alta probabilidad, basada en la ciencia astro-física, de un inmenso tiempo en el cual progresar.

Puede que muchos se sorprendan al enterarse de que la noción de progreso, que ahora nos parece tan fácil de aprehender, tiene un origen relativamente reciente. Se ha dicho que varios pensadores, tanto antiguos (Séneca, por ejemplo) como medievales (Roger Bacon, por ejemplo) la concibieron hace ya tiempo. Pero algunas esporádicas reflexiones —tales como la observación de la gra-

dual evolución humana desde un estadio primitivo y salvaje hasta un cierto nivel de civilización, merced a una serie de inventos, o la posibilidad de futuros acrecentamientos en su conocimiento de la naturaleza— que eran inevitables en una cierta etapa del pensamiento humano, no equivalen a una anticipación de la idea. El valor de semejantes observaciones estaba determinado, y debe ser así estimado, por el contexto total de ideas en el que aparecieron. El concepto de Progreso deriva su valor, su interés y su poder de sus referencias al futuro. Se puede concebir que la civilización haya avanzado gradualmente durante el pasado, pero la idea de Progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro. Las ideas necesitan de un clima intelectual y, por ello, trataré de mostrar brevemente en esta introducción que el clima intelectual de la Antigüedad clásica y de los tiempos que la siguieron no eran propicios para el nacimiento de la doctrina del Progreso. Los obstáculos a su aparición no empezaron a ser superados definitivamente hasta el siglo XVI, en el que gradualmente comenzó a prepararse una atmósfera favorable.

Uno

Puede parecer particularmente sorprendente que los griegos, tan fértiles en sus especulaciones acerca de la vida humana, no dieran con una idea aparentemente tan simple y obvia en nuestra opinión como la idea del Progreso. Pero si tratamos de investigar sus experiencias y el carácter general de su pensamiento, dejaremos de pensar por qué. La parte de historia que les era co-

nocida no se extendía demasiado hacia el pasado y, en ese tiempo, no se había registrado ninguna serie impresionante de descubrimientos nuevos que pudieran sugerir bien un aumento indefinido del saber, o bien un dominio creciente sobre las fuerzas naturales. Durante el período en que sus cerebros más brillantes estaban ocupados en los problemas del universo, los hombres podían mejorar la construcción de buques o inventar nuevas demostraciones geométricas, pero su ciencia hizo poco o nada para transformar las condiciones de vida o para abrir nuevas perspectivas hacia el futuro. Los griegos no conocían hechos suficientemente fuertes como para equilibrar esa profunda veneración por la antigüedad que parece ser connatural a la humanidad, y los atenienses de tiempos de Pericles o de Platón, por más que fueran total y evidentemente «modernos» en comparación con los griegos de Homero, nunca tuvieron conciencia de su «modernidad» como la tenemos hoy.

1

Las muestras de que la civilización humana consistía en un crecimiento progresivo y de que los hombres habían avanzado penosamente desde un estadio primitivo y salvaje, no podían desde luego escapar a la aguda visión de los griegos. Por ejemplo, Esquilo pinta a los hombres viviendo originalmente de forma precaria en cuevas sombrías, condición de la que Prometeo les salvó al enseñarles las artes de la vida. En Eurípides encontramos un reconocimiento similar del ascenso de la humanidad desde un estadio primitivo de barbarie, desempeñando aquí otros dioses el papel de Prometeo. En pasajes como

éste se puede decir que existe la idea de que el hombre ha progresado; y podemos suponer que tanto para Esquilo como para Eurípides, tras la ficción poética de una intervención sobrenatural, existía la creencia en un progreso natural. Pero estos reconocimientos de un progreso no eran incompatibles con la creencia, ampliamente extendida, en una degeneración de la raza humana en sus orígenes, y tampoco aparecía usualmente como doctrina rival. La vieja leyenda de una «edad de oro» sencilla, desde la cual el hombre había caído, se aceptaba generalmente como una verdad y los pensadores de más talla la combinaron con la doctrina de una sucesión de mejoras sociales y materiales¹ durante el período subsiguiente de decadencia. Encontramos ambas ideas combinadas así, por ejemplo, en *Las Leyes* de Platón y en la más antigua historia razonada de la civilización, escrita por Dicearco, discípulo de Aristóteles². Pero la vida sencilla de aquella primera edad en la que los hombres desconocían la fatiga, la guerra y la enfermedad, era considerada como el estadio ideal en el que el hombre sería tremendamente afortunado, caso de que pudiese volver a él. El hombre había conseguido, ciertamente, en un remoto tiempo pasado mejorar algunas de las condiciones de su destino, pero descubrimientos tan antiguos como el fuego, el arado, la navegación o el arte de legislar no sugerían que nuevas invenciones pudiesen llevar finalmente a condiciones en las que la vida pudiera ser más compleja pero tan feliz como la vida sencilla del mundo primitivo.

Así pues, aunque pudiera admitir un relativo progreso, la concepción general de los filósofos griegos era la de que estaban viviendo en un período de inevitable degeneración y declive inevitable, porque así lo prescri-

bía la naturaleza del Universo. Sólo tenemos un imperfecto conocimiento de las influyentes especulaciones de Heráclito, Pitágoras y Empédocles, pero podemos tomar el esbozo de filosofía de la historia de Platón para ilustrar las tendencias y los prejuicios del pensamiento griego acerca de este tema. El mundo fue creado y puesto en marcha por la Divinidad y, al ser obra suya, era perfecto, pero no era inmortal y llevaba en sí el germen de la decadencia. Su duración era de setenta y dos mil años solares. Durante la primera mitad de este período, la uniformidad y el orden primigenio que le fueron grabados por el Creador se mantienen gracias a la dirección de éste, pero luego se llegará a un punto a partir del cual el mundo comenzará, por así decirlo, a dar marcha atrás. La Divinidad pierde su influencia sobre la máquina, el orden se perturba y los últimos treinta y seis mil años es un período de gradual declive y degeneración. Al final de este período, el mundo, abandonado a sí mismo, se disolverá en el caos, pero la Divinidad volverá a tomar el timón, restaurará las condiciones originales y todo el proceso comenzará de nuevo. La primera parte de este ciclo cósmico corresponde a la legendaria Edad de Oro, en la que los hombres vivían feliz y sencillamente. En este momento nos encontramos, desdichadamente, en algún punto del período de decadencia.

Platón aplica esta teoría del declive al estudio de las comunidades políticas. Concibe su utópica aristocracia como un estado que existió en algún momento, hacia el principio del período de recaída cósmica, cuando las cosas no iban tan mal todavía³ y explica su gradual deterioro a través de los sucesivos estadios de la timocracia, la oligarquía, la democracia y el despotismo. Platón explica

ese deterioro como algo causado, en primer lugar, por la degeneración de la raza debida a la relajación y los errores en la regulación estatal del matrimonio, lo que acarreó el nacimiento de individuos biológicamente inferiores.

Las teorías de Platón son sólo el más ilustre ejemplo de la tendencia, característica de los filósofos griegos, a idealizar lo inmutable como en cuanto provisto de un valor superior a lo que varía. Esto afectó todas sus especulaciones sociales. Creían en el ideal de un orden absoluto de la sociedad que, una vez establecido, no podía ser alterado sino para empeorar. Aristóteles, considerando el tema desde una perspectiva práctica, señaló que los cambios en un sistema social establecido son poco deseables y deberían ser tan pocos y escasos como fuera posible⁴. Este prejuicio en contra del cambio excluyó la posibilidad de considerar la civilización como un movimiento progresivo. No se le ocurrió ni a Platón ni a ningún otro pensar que el orden perfecto pudiera alcanzarse a través de una larga serie de cambios y adaptaciones. Un orden semejante sólo podría crearse por medio del acto deliberado e inmediato de una razón planificadora, ya que era una encarnación de la razón. Podría ser ideado por la sabiduría del filósofo o revelado por la divinidad. De ahí que la salvación de una comunidad estribase en mantener intactas, hasta donde fuera posible, las instituciones impuestas por el legislador iluminado, ya que todo cambio equivalía a corrupción y desastre. Estas ideas *a priori* explican la admiración que muchos filósofos griegos sentían por Esparta, pues se consideraba que ésta había mantenido intacto, durante un período excepcionalmente largo, el sistema establecido por un legislador inspirado.

2

El tiempo, por tanto, era considerado el enemigo de la humanidad. El verso de Horacio

Damnosa quid non inminuit dies?
(«el tiempo deprecia el valor del mundo»)

expresa el axioma pesimista aceptado en la mayor parte de los sistemas de pensamiento de la Antigüedad.

La teoría de los ciclos universales era tan corriente que casi puede ser descrita como la teoría ortodoxa del tiempo cósmico entre los griegos, quienes la transmitieron a los romanos. Según algunos pitagóricos, cada ciclo repetía hasta en sus más mínimos detalles el curso y los acontecimientos de lo que precedía. Si el universo se disuelve en el caos original, no hay razón, pensaban ellos, para que el segundo caos deba producir un mundo que difiera en lo más mínimo del anterior. El enésimo ciclo sería numéricamente distinto del primero, pero en todo lo demás idéntico a él y nadie podría descubrir el número del ciclo en el que vivía. Como el proceso parecía carecer totalmente de fin, el curso de la historia del mundo contendría, por ejemplo, un número infinito de guerras de Troya y un infinito número de Platones escribirían una infinita cantidad de *Repúblicas*. Virgilio usa esta idea en la *Égloga IV*, en que se refiere a la vuelta a la Edad de Oro:

Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas: erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.

La teoría cíclica podía ser tomada de forma que esta inquietante doctrina de la identidad absoluta fuese evi-

tada, pero, en el mejor de los casos, significaba una reiteración infinita y monótona que era singularmente inadecuada para estimular un interés especulativo por el futuro. Conviene recordar que ningún pensador tenía forma de saber lo cerca que la hora presente podría estar del final de su ciclo. La más influyente de las escuelas filosóficas del último período griego, los estoicos, adoptaron la teoría cíclica y su efecto psicológico natural está claramente expresado por Marco Aurelio, quien frecuentemente reflexiona sobre ello en sus *Meditaciones*.

El alma racional —escribe— vaga alrededor del mundo y a través del vacío circundante y mira hacia el tiempo infinito y considera las periódicas destrucciones y renacimientos del universo y piensa que nuestra posteridad no verá nada nuevo y que nuestros antepasados no vieron nada más grande que lo que nosotros estamos viendo. Un hombre de cuarenta años que posea la más mediana inteligencia puede decir que ha visto todo lo pasado y lo futuro; así de uniforme es el mundo.⁵

3

Y, sin embargo, un filósofo estoico vio claramente y declaró con énfasis que se podía esperar un aumento del saber en el futuro.

Hay muchos pueblos hoy —escribía Séneca— que ignoran las causas de los eclipses de luna, y éstas sólo han sido demostradas hace poco entre nosotros. Llegará un día en que el tiempo y la diligencia humana aclararán muchos problemas que hoy están oscuros. Dividimos los escasos años de nuestra vida muy desigualmente entre el estudio y el vicio, por lo que aún se tardará muchas generaciones en explicar fenómenos como los cometas. Algún día la posteridad se maravillará ante nuestra ignorancia de causas tan claras para ellos.

¿Cuántos nuevos animales hemos llegado a conocer por primera vez en nuestro tiempo? En el futuro, los hombres llegarán a conocer muchas cosas que a nosotros nos resultan desconocidas. Muchos descubrimientos están reservados a las edades futuras, cuando nuestro recuerdo se haya extinguido de la memoria de los hombres. Creemos que estamos iniciados en los secretos de la naturaleza, pero estamos tan sólo en el umbral de su templo.

Pero estas predicciones no llegan a mostrar que Séneca tuviera la menor idea de una doctrina sobre el Progreso de la humanidad. Los principios de su filosofía excluían totalmente una doctrina semejante al igual que su visión, profundamente pesimista, de los asuntos humanos. Pues, inmediatamente después del pasaje que he extractado, se extiende sobre los progresos del vicio. «¿Estás sorprendido porque digo que el saber humano no ha llegado todavía a cumplir su tarea? ¿Por qué? La maldad humana no se ha desarrollado totalmente todavía.»

Sin embargo, por lo menos puede decirse que Séneca creía en el progreso del saber y reconocía su valor. Sí, pero ese valor no consistía en las ventajas que ese progreso pudiese aportar a la totalidad de la comunidad. No esperaba que pudiese aportar ninguna mejora al mundo. El valor de la ciencia natural, desde su perspectiva, consistía en la apertura para el filósofo de una región divina donde, «paseando entre las estrellas», podría reírse de la tierra y de todas sus riquezas y donde su razón «como liberada de una prisión, podría volver a su hogar natural». En otras palabras, su valor no consistía en los resultados, sino simplemente en la actividad intelectual, y, por tanto, era válido no para el común de los hombres sino para unos pocos individuos escogidos que, condenados a vi-

vir en un mundo miserable, podrían librar así a sus almas de la esclavitud.

Pues la creencia de Séneca en la teoría de la degradación y en la irreparable corrupción de la raza es indudable. La vida humana sobre la tierra se destruye periódicamente, alternativamente mediante el fuego y las inundaciones, y cada período comienza con una edad de oro en la que los hombres viven en rústica sencillez, inocentes porque son ignorantes, no porque sean sabios. Cuando degeneran de este estado, las artes y los inventos promueven la degeneración favoreciendo la lujuria y el vicio.

Las observaciones de Séneca acerca de las perspectivas de futuros descubrimientos científicos son interesantes, pero aunque sean únicas en la literatura antigua⁶, estaban lejos de sugerir una doctrina acerca del Progreso del hombre. Para él, al igual que para Platón y otros filósofos más antiguos, el tiempo es enemigo del hombre.

4

Sin embargo, hubo una escuela filosófica que podría haber desembocado en la fundamentación de una teoría del Progreso si la perspectiva histórica de los griegos hubiera sido más amplia y su temperamento diferente. La teoría atomista de Demócrito nos parece ahora, por varios conceptos, el más maravilloso logro del pensamiento griego, pero tuvo poca influencia en Grecia y hubiera sido aún menor de no haber captado la brillante inteligencia de Epicuro. Los epicúreos la desarrollaron y puede ser que las ideas que propusieron sobre la historia de la raza humana sean principalmente su propia superestructura.

Esos filósofos rechazaron totalmente la teoría de la Edad de Oro y de la corrupción subsiguiente, que era ma-

nifiestamente incompatible con su teoría de que el mundo se había formado mecánicamente a partir de los átomos, sin ninguna intervención divina. Para ellos, la primera condición del hombre se asemejaba a la de los animales. A partir de ella, los hombres habían alcanzado laboriosamente el estado de la civilización existente, no mediante una guía externa o como consecuencia de algún designio inicial, sino simplemente mediante el uso de la inteligencia humana durante un largo período⁷. La mejora gradual de su existencia pasó por los hitos del descubrimiento del fuego y el uso de los metales, la invención del lenguaje y del tejido, el crecimiento de las artes e industrias, la navegación, el desarrollo de la vida familiar, el establecimiento de un orden social por medio de los reyes, magistrados y leyes y la fundación de ciudades. El último gran paso en la mejora de la vida, según Lucrecio, había sido la reveladora filosofía de Epicuro, quien había desterrado el miedo a los poderes invisibles y había conducido al hombre desde la oscuridad mental hasta la claridad.

Pero Lucrecio y la escuela a la que pertenecía no esperaban un seguro y continuo progreso de mejora en el futuro. Creían que llegaría un momento en que el universo se convertiría en ruinas⁸, pero el período intermedio no les interesaba. Como otros muchos filósofos, pensaban que su propia filosofía era la última palabra sobre el universo y no consideraban la posibilidad de que las generaciones futuras pudieran realizar importantes avances en el terreno del saber y, en cualquier caso, su perspectiva era enteramente individualista, todas sus especulaciones se subordinaban al propósito de convertir la vida del individuo en algo tan llevadero como fuera posible aquí y ahora. Su filosofía, como el estoicismo, era una filosofía de la resignación; era totalmente pesimista e in-

compatible, por tanto, con la idea del Progreso. El mismo Lucrecio muestra ocasionalmente un sentimiento subyacente de escepticismo con respecto al valor de la civilización⁹.

De hecho, podría decirse que en la mente de los antiguos griegos existía una inclinación que no les habría permitido admitir semejante idea con seriedad, si se les hubiese propuesto. Ningún período de su historia puede ser descrito como una edad optimista. Nunca se sintieron inclinados, a pesar de sus realizaciones en arte o literatura, en matemáticas o filosofía, a exaltarse en la auto-complacencia ni sintieron la tentación de poner grandes esperanzas en la capacidad humana. «El hombre tiene los recursos suficientes para afrontarlo todo» —*ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται*—, esto fue cuanto llegaron a reconocer.

Este pesimismo instintivo de los griegos tenía un matiz de una aureola religiosa que quizás hasta los mismos epicúreos encontraron difícil de borrar. Siempre sintieron que se hallaban en presencia de poderes desconocidos e incalculables y que sutiles peligros acechaban las realizaciones y las adquisiciones humanas. Horacio tomó ese sentimiento como el motivo de una crítica sobre los poderes inventivos del hombre. Un viaje de Virgilio le sugiere la reflexión de que la vida de su amigo no estaría expuesta a los peligros de alta mar si nunca se hubiese llegado a descubrir el arte de navegar, si el hombre hubiese respetado sumisamente los límites impuestos por la naturaleza. Pero el hombre es audaz:

*Nequiquam deus abscidit
Prudens oceano dissociabili
Terras.*

(«En vano un sabio dios separó las tierras
dividiéndolas con el mar.»)

Dédalo violó el aire al igual que Hércules invadió el infierno. El descubrimiento del fuego nos puso en posesión de un secreto prohibido. ¿Es prudente o acertada esa antinatural conquista de la naturaleza? *Nil mortali-bus ardui est:*

El hombre no encuentra ninguna hazaña demasiado dura o demasiado elevada.

Ni siquiera el cielo está libre de las ansias humanas.

Nuestros temerarios deseos encolerizan a Júpiter.

No se atreve a retener su trueno.

Esta oda¹⁰ expresa claramente cuál hubiera sido el sentimiento instintivo de los intelectuales griegos si se les hubiese presentado la doctrina del Progreso. La idea de unos hombres indebidamente exaltados y confrontados peligrosamente con poderes desconocidos e incalculables les habría parecido temeraria.

Este sentimiento o actitud estaba en conexión con la idea de la Moira. Si tuviésemos que señalar una idea que, en general, haya controlado o penetrado el pensamiento griego desde Homero hasta los estoicos¹¹, habría de ser esta idea de la Moira para la cual carecemos de equivalente. Su traducción común por «sino» es equívoca. La Moira suponía un orden fijo en el universo. Pero como hecho ante el cual los hombres tenían que inclinarse, tenía bastante en común con la fatalidad como para exigir una filosofía de la resignación y para impedir la creación de una atmósfera optimista de esperanza. Era éste el orden que mantenía las cosas en su lugar, asignaba a cada una su propia esfera y función y mantenía una línea divisoria, por ejemplo, entre hombres y dioses. El progreso humano hacia la perfección —hacia un ideal de omnisciencia o de felicidad— hubiera sido una ruptura de los límites que sepa-

rabán lo humano de lo divino. La naturaleza humana no puede sufrir alteraciones, está ya prefijada por la Moira.

5

Ahora podemos explicar por qué la mente especulativa de los griegos no se topó nunca con la idea del Progreso. En primer lugar, su limitada experiencia histórica no podía sugerirles fácilmente semejante síntesis, y, en segundo lugar, los axiomas de su pensamiento, sus aprensiones hacia el cambio, sus teorías de la Moira, de la degeneración y de los ciclos les sugerían una visión del mundo que era la antítesis misma de la del desarrollo progresivo. Los epicúreos dieron un paso, que podría haber sido importante, en dirección de la doctrina del Progreso, al descartar la teoría de la degeneración y al reconocer que la civilización había sido creada por medio de una serie de mejoras sucesivas logradas por el exclusivo esfuerzo humano. Pero al llegar aquí se detuvieron. La razón es que tenían la mirada fija en la suerte del individuo aquí y ahora, y que su estudio de la historia humana se hallaba totalmente subordinado al interés personal. El valor de su reconocimiento del progreso humano en el pasado está condicionado por el tono general y el propósito de su teoría de la vida. La idea de que el hombre no debía nada a una intervención sobrenatural y nada tenía que temer de los poderes sobrenaturales, no era más que una parte de su demostración. Sin embargo, no fue una casualidad que la escuela de pensamiento que se encontró sobre un camino que podría haber conducido a una concepción del Progreso fuera el mayor y más declarado enemigo de la superstición que Grecia había producido.

Podría pensarse que el establecimiento del dominio y del orden romanos en una gran parte del mundo conocido y la civilización de los pueblos bárbaros no podía dejar de abrir a la imaginación de algunos de los que reflexionaron sobre esto en los días de Virgilio o de Séneca, una perspectiva hacia el futuro. Pero no hubo un cambio en las condiciones de vida capaz de sugerir una visión más amplia de la existencia humana. Con la pérdida de la libertad, el pesimismo se acrecentó y se sintió más que nunca la necesidad de las filosofías griegas, de la resignación. Aquellos que no pudieron satisfacerse con ellas dirigieron sus pensamientos a nuevas filosofías místicas y a religiones que estaban poco interesadas por los destinos terrenos de la sociedad humana.

Dos

1

La idea del universo que prevaleció en la Edad Media y la orientación general del pensamiento humano eran incompatibles con algunos de los postulados fundamentales que requiere la teoría del Progreso. Según la teoría cristiana, elaborada por los Padres de la Iglesia, y especialmente por San Agustín, el propósito del movimiento total de la historia es asegurar la felicidad de una pequeña parte del género humano en otro mundo; no se postula un ulterior desarrollo de la historia humana sobre la tierra. Para San Agustín, como para todo creyente medieval, el curso de la historia se completaría de modo satisfactorio si el mundo llegase a su fin durante su propia vida. No estaba interesado por el tema de si alguna me-

joría gradual de la sociedad o un aumento del saber podrían llenar el período de tiempo que quedaba hasta el día del juicio. En el sistema de San Agustín, la era cristiana introducía el último período de la historia, la vejez de la humanidad, que duraría solamente hasta que Dios pudiese reunir el número predestinado de los elegidos. Esta teoría podría combinarse con la difundida creencia del milenio, pero la concepción de ese período no la convierte en una teoría del Progreso.

Todavía la doctrina medieval entiende la historia no como un desarrollo natural, sino como una serie de acontecimientos ordenados por la intervención divina y las revelaciones. Si la humanidad hubiese sido dejada a su propio arbitrio, hubiera arribado a un puerto poco deseable y todos los hombres hubiesen sufrido el destino de la perpetua miseria de la que la intervención sobrenatural rescató a una minoría. La creencia en la Providencia podría compartirse, como de hecho ocurrió en una edad posterior, con la creencia en el Progreso, dentro de un mismo espíritu, pero los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes y la doctrina del Progreso no podía germinar mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida. Y la doctrina de la Providencia, tal como fue desarrollada en la *Ciudad de Dios* de San Agustín, dominó el pensamiento de la Edad Media.

Además, existía la doctrina del pecado original como un obstáculo insuperable para la mejora moral del género humano mediante algún proceso gradual de desarrollo. Ya que mientras exista la especie humana sobre la tierra, cada niño nacerá naturalmente malo y digno de castigo, por lo que un avance moral de la humanidad hacia la perfección es evidentemente imposible.

2

Pero hay algunos aspectos de la teoría medieval cuya significación no podemos ignorar. En primer lugar, a pesar de que mantuvo la creencia en la degeneración, respaldada por la mitología hebraica, abandonó la teoría cíclica griega. Se reconoció que la historia de la tierra era un fenómeno único en el tiempo, no volvería a suceder nunca ni nada que se le pareciese. Lo más importante de todo es el hecho de que la teología cristiana construyó una síntesis que por vez primera trató de dar un significado preciso a la totalidad de los acontecimientos humanos, una síntesis que representa al pasado como algo que lleva hacia un fin definido y deseable en el futuro. Una vez que se adoptó generalmente esta creencia, y después de haber prevalecido durante siglos, los hombres pudieron descartarla junto con la doctrina de la Providencia, sobre la cual se apoyaba, pero no podían contentarse con volver a las ideas que habían satisfecho a los antiguos, para quienes la historia humana, apprehendida como un todo, era una fábula insignificante¹². Tenían que buscar una nueva síntesis que pudiese reemplazarla.

Otro rasgo de la teoría medieval, de importancia para nuestra investigación, era una idea que la cristiandad tomó de los pensadores griegos y romanos. En el último período de la historia griega, iniciado con las conquistas de Alejandro Magno, había emergido la concepción del mundo habitado como unidad y totalidad, la idea de la unidad del género humano. Podemos denominarla la idea ecuménica —el principio de la *ecumene* o mundo habitado en contraposición con el de la *polis* o ciudad—. Fomentada por la vasta extensión de los límites geográficos

del mundo griego resultante de las conquistas de Alejandro y de su política de romper las barreras que separaban a los griegos de los bárbaros, la idea se reflejó en la doctrina estoica de que todos los hombres son hermanos y que la verdadera patria de un hombre no es su propia ciudad particular, sino la *ecumene*¹³. Esta idea pronto devino familiar, popularizada por los últimos filósofos griegos, y de igual manera que la doctrina estaba implicada en la aspiración imperial de la política de Alejandro, lo estaba también, aún más claramente, en la teoría imperial de Roma. La idea del Imperio Romano, su justificación teórica, podría ser descrita como la realización de la unidad mundial mediante el establecimiento de un orden común y la unificación de la humanidad en un solo organismo político a escala mundial. El término «mundo», *orbis (terrarum)*, que los poetas imperiales usan libremente al hablar del imperio, es algo más que una mera exageración poética o patriótica; expresa la idea, el irrealizado ideal del imperio. Hay una piedra de Halicarnaso en el British Museum en la que se expresa claramente esta idea desde otra perspectiva. La inscripción es de tiempos de Augusto y en ella el emperador es designado como «salvador de la comunidad humana». Aquí tenemos la noción del género humano aprehendido como un todo, la idea ecuménica que impone a Roma la tarea descrita por Virgilio como *regere imperio populos*, y más humanamente por Plinio como la creación de una única patria para todos los pueblos del mundo.

Esta idea, que en el Imperio Romano y en la Edad Media tomó la forma de un estado universal y de una iglesia universal, se transformó después en la concepción de la interconexión de los pueblos como contribuyentes a un patrimonio de civilización común, principio que cuan-

do la idea del Progreso hizo finalmente su aparición en el mundo, se convirtió en uno de los elementos de su desarrollo.

3

Especial consideración merece un hombre notable, el franciscano fray Roger Bacon¹⁴, que se eleva aislado en la Edad Media. Se ha dicho que fue él quien anunció la idea del Progreso e incluso se le ha llegado a comparar con Condorcet o Comte. Tales interpretaciones se basan en determinados pasajes aislados de su contexto e interpretados indulgentemente a la luz de teorías posteriores. No resisten un examen de su concepción general del Universo y la finalidad de sus escritos.

Su fin era la reforma de la educación superior y la introducción en las universidades de un amplio, liberal y científico programa de estudios laicos. Su obra principal, *Opus Majus* fue escrita con este propósito, al que se subordina la exposición de sus propios descubrimientos. Estaba dedicada, y fue enviada, al papa Clemente IV, que había pedido a Bacon un informe de sus investigaciones, e intentaba persuadir al pontífice de la utilidad de la ciencia desde un punto de vista eclesiástico así como convencerle de que sancionase una reforma intelectual que hubiera resultado imposible en aquel tiempo sin la aprobación de la Iglesia. Con una gran ingeniosidad y riqueza de recursos trató de demostrar que los estudios a los que se dedicaba matemáticas, astronomía, física y química eran indispensables para un estudio inteligente de la teología y la Escritura. Aunque algunos de sus argumentos se dirigiesen tan sólo a captar la benevolencia del papa, no cabe duda de que Bacon era absolutamente sin-

cero al declarar que la teología era la soberana (*dominatrix*) de las ciencias y que el valor supremo de éstas consistía en ser necesarias a aquélla.

Bacon basó, en efecto, su solicitud y su programa de reformas sobre el principio de la estrecha interconexión de todas las ramas del conocimiento. La idea de la «solidaridad» de las ciencias, con lo que se anticipó a teorías posteriores, es una de sus dos afirmaciones principales por las que merece ser recordado. En ella se basa el *Opus Majus* y aún hubiera quedado más perfectamente elaborada si hubiese vivido lo suficiente para terminar la obra enciclopédica *Scriptum Principale* que comenzó a escribir poco antes de su muerte. Su segundo derecho a la fama es bien conocido. Fue el primero en darse cuenta de la importancia del método experimental para investigar los secretos de la naturaleza y fue pionero casi solitario en los caminos sobre los que, trescientos años después, habría de llamar la atención del mundo su gran homónimo.

Pero aunque Roger Bacon estuviese inspirado por estas ideas iluminadas, aunque rechazase muchos de los prejuicios de su tiempo y se rebelase audazmente contra la tiranía de la preponderante filosofía escolástica, en otros aspectos no dejó de ser un hijo de su tiempo, y no pudo desembarazarse de la concepción corriente del universo en la Edad Media. Su concepción general del curso de la historia humana no difería esencialmente de la de San Agustín. Cuando dice que el objeto práctico de todo conocimiento estriba en asegurar la salvación del género humano, explica a continuación que ello ha de interpretarse en el sentido de «cosas que conducen a la felicidad en la otra vida».

Conviene señalar que no sólo creía en la astrología, cuya creencia era universal en aquel tiempo, sino que la

consideraba una de las partes más importantes de las «matemáticas». La astrología no era bien vista por la Iglesia, que la consideraba una materia peligrosa. Bacon, sin embargo, defendía su uso en interés de la Iglesia misma. Mantenía, como Santo Tomás de Aquino, la influencia fisiológica de los cuerpos celestes y consideraba los planetas como signos que nos dicen lo que Dios ha decretado desde toda la eternidad que debe suceder, ya mediante procesos naturales, ya mediante actos de la voluntad humana, ya mediante su buen deseo. Los diluvios, las plagas y los terremotos podían ser previstos, de igual modo que las revoluciones políticas y religiosas se hallaban inscritas en el curso de las estrellas. La existencia de seis religiones principales estaba determinada por las combinaciones de Júpiter con los otros seis planetas. Bacon, basándose en la predicción de un astrólogo árabe, esperaba con toda seriedad la extinción de la religión mahometana antes del fin del siglo XIII.

Una de las enormes ventajas que el estudio de la ciencia astrológica aportaría a la humanidad sería que, por su mediación, se podría fijar con exactitud la fecha de aparición del Anticristo y así la Iglesia podría prepararse para afrontar las pruebas y los peligros de ese terrible período. La llegada del Anticristo equivalía al fin del mundo y Bacon aceptaba la opinión, compartida, según él, por todos los hombres inteligentes, de que «no estamos lejos de los tiempos del Anticristo». Por ello, las reformas intelectuales que consideraba necesarias tendrían el efecto de preparar, nada más, a la cristiandad para que resistiese con mayor éxito la corrupción en que el reino del Anticristo sumiría al mundo. «La verdad prevalecerá—con lo cual quería decir que la ciencia avanzará—aunque con dificultad, hasta que aparezca el Anticristo y sus pre-

cursores», y, según su propia convicción, el intervalo habría de ser probablemente corto.

La frecuencia con que Bacon recurre a este tema y el énfasis que pone en él muestran que la aparición del Anticristo constituía un punto fijo en su horizonte mental. Cuando miraba hacia el futuro, se lo representaba como una serie de escenas de corrupción, tiranía y luchas bajo el reino de un siniestro enemigo de la cristiandad, tras de lo cual vendría el fin del mundo. Es desde esta perspectiva desde donde tenemos que valorar sus observaciones respecto del progreso del saber.

Es nuestro deber —escribe— completar lo que los antiguos dejaron incompleto porque hemos entrado en sus tareas, las cuales, a menos que seamos unos asnos, pueden estimularnos para conseguir mejores resultados.

Aristóteles corrigió los errores de los primeros pensadores. Avicena y Averroes corrigieron a su vez a Aristóteles en muchos puntos y le añadieron muchas cosas nuevas, y así será hasta el fin del mundo. Bacon cita algunos pasajes de las *Investigaciones Físicas* de Séneca a fin de mostrarnos que la adquisición del saber es gradual. Ya hemos llamado la atención sobre esos pasajes, al tiempo que hemos señalado hasta qué punto es equivocado basar sobre ellos la idea de que Séneca fuera un maestro de la teoría del Progreso. Para Bacon se ha reclamado un honor semejante, con mayor seguridad aún, pero ello no deja de ser una equivocación. La idea del Progreso es evidentemente incongruente con su concepción del mundo. Si se hubiese aceptado su programa para revolucionar la enseñanza laica —que fue abandonado de igual modo que sus escritos quedaron olvidados durante muchos años— habría sido autor de una reforma progresiva, pero ¿cuántos reforma-

dores no ha habido antes y después de Bacon en cuyas mentes nunca apareció la idea de Progreso?

4

Así pues, las teorías baconianas de reforma científica, lejos de ser una anticipación de la idea de Progreso, muestran hasta qué punto era imposible que semejante idea apareciese en la Edad Media. Todo el espíritu de la cristiandad medieval lo excluía. La concepción respecto del funcionamiento de la Providencia divina, la creencia en que el mundo, sorprendido como un hogar por un ladrón nocturno, pudiera en cualquier momento llegar a su repentino fin, tuvieron el mismo efecto que las teorías griegas de la naturaleza del cambio y los ciclos recurrentes del mundo. O, mejor dicho, tuvieron un efecto más poderoso todavía, ya que no eran conclusiones razonadas sino dogmas garantizados por la autoridad divina. Y el pesimismo medieval respecto de la condición mundana del hombre era aún más negro y más severo que el pesimismo de los griegos. Era compensado por la esperanza de felicidad en otra esfera, pero ésta, al absorber la imaginación, hacía aún menos probable la posibilidad de especular acerca del destino del hombre sobre la tierra.

Tres

1

Los países civilizados de Europa emplearon unos trescientos años para pasar del clima mental del Medioevo al del mundo moderno. Esos siglos fueron uno de los pe-

ríodos más claramente progresivos de la historia, pero las condiciones tampoco fueron favorables para la aparición de una idea del Progreso, aunque se estaba preparando el *milieu* intelectual propicio para el nacimiento de esa idea.

Este período progresivo, que muy adecuadamente se ha denominado Renacimiento, duró desde el siglo XIV hasta el XVII. Los mayores resultados significativos para nuestro presente propósito a los que llegó la mente humana en este estadio de su evolución fueron dos. Se restauró la confianza en la razón humana y se reconoció que la vida en este planeta poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con una vida ultraterrena.

Pero para abandonar la *naïveté* y la superstición medievales, para asumir una actitud más libre respecto de la autoridad teológica y para desarrollar un nuevo concepto del valor de la personalidad individual, los hombres recurrieron a la guía de los pensadores griegos y romanos y resucitaron el espíritu del mundo antiguo para exorcizar los fantasmas de las edades oscuras y tristes. Se volvieron así hacia una civilización pasada que entronizaron como un ideal en su ardor por los nuevos descubrimientos y en su reacción antimedieval, con lo que apareció una nueva fuente de autoridad: la autoridad de los escritores de la Antigüedad. En general, los pensadores del Renacimiento siguieron las tendencias y adoptaron muchos de los prejuicios de la filosofía griega. A pesar de que en este período tuvieron lugar grandes descubrimientos de consecuencias revolucionarias a largo plazo, la mayor parte de las inteligencias activas se ocuparon en redescubrir, elaborar, criticar e imitar lo antiguo. Hasta los últimos años del Renacimiento, la especu-

lación no empezó a buscar el camino hacia nuevos puntos de partida. Sólo entonces apareció una reacción seria contra las más profundas influencias del pensamiento medieval.

2

Para ilustrar las limitaciones de este período tomemos a Maquiavelo, uno de los más originales escritores que Italia haya producido nunca.

En la base de la ciencia política de Maquiavelo hay determinados principios, que él, con su peculiar estilo asistemático, indicó de pasada pero que son esenciales para la comprensión de sus doctrinas. El primero es que el mundo de los seres humanos ha sido siempre idéntico, aunque varíe de un país a otro, y que presenta siempre el mismo aspecto: unas sociedades que avanzan hacia la prosperidad y otras que decaen. Las que están ascendiendo, llegarán a un punto que no podrán superar. Tampoco permanecerán para siempre en ese nivel sino que comenzarán a declinar, ya que las cosas humanas están en perpetuo movimiento y deben ir, por tanto, hacia arriba o hacia abajo. De igual modo, los estados en declive llegarán finalmente a tocar fondo y comenzará entonces su ascensión. Así pues, una buena constitución u organización social sólo puede durar poco tiempo.

Es obvio que Maquiavelo fue ilustrado e inspirado por los antiguos en su concepción de la historia. De sus premisas se seguía que el estudio del pasado era del mismo valor porque permitía al hombre que viese lo porvenir, pues todos los acontecimientos sociales de una época se corresponden con otros de épocas pasadas.

Pues los acontecimientos son obra de los hombres, los cuales tienen y han tenido siempre las mismas pasiones, y por lo tanto sus efectos deben ser necesariamente los mismos.

Maquiavelo se inspiró también en sus maestros de la Antigüedad al dar por sentado que una buena organización de la sociedad sólo puede ser fruto del designio deliberado de un sabio legislador. Las formas de gobierno, así como las religiones son creaciones personales de una inteligencia individual, y la única posibilidad de que una buena constitución o una religión se mantengan por algún tiempo consiste en la represión constante de cualquier tendencia a alejarse de los designios originales de su creador.

Es evidente que ambos principios están lógicamente conectados. El legislador construye sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana: lo que es bueno para una generación debe serlo para la siguiente. Para Maquiavelo, igual que para Platón, cambio equivaldría a corrupción. Así pues, su teoría fundamental excluía cualquier concepción de que un orden social satisfactorio pudiera brotar gradualmente del trabajo impersonal de generaciones sucesivas que adaptasen sus instituciones a sus propias y cambiantes necesidades y aspiraciones. Es característico de Maquiavelo, y otra de sus semejanzas con los pensadores antiguos, que buscarse el estado ideal en el pasado: la Roma republicana.

Estas doctrinas, la identidad de la naturaleza humana y la omnipotencia del legislador, no dejaban resquicio alguno para una teoría del Progreso. Se ha señalado con razón que estas ideas se encuentran en la base de algunas de las más famosas especulaciones del siglo XVIII, aun cuando no en la forma rotunda en que Maquiavelo las presentó.

3

La identidad de la naturaleza humana significaba, para Maquiavelo, que el hombre tendría siempre las mismas pasiones y los mismos deseos, idénticas debilidades y vicios. Este postulado era compatible con la opinión, ampliamente extendida, de que el hombre había degenerado en el curso de los últimos mil quinientos años. Ésta era la deducción fácil y natural de la exaltación de la Antigüedad griega y romana a una posición de superioridad inalcanzable, especialmente en el campo del conocimiento. Si los griegos eran autoridad en filosofía y en ciencias, si eran inigualables en arte y literatura, si la República romana, como creía Maquiavelo, era el estado ideal, había que concluir que los poderes de la Naturaleza habían declinado y que ésta ya no podía producir cerebros de la misma calidad. Es evidente que la idea del Progreso no podía aparecer hasta que no desapareciese esta paralizante teoría.

Aquí y allá, a lo largo del siglo XVI, si bien tímida y esporádicamente, los hombres empezaron a rebelarse contra la tiranía de la Antigüedad o, mejor, a preparar el camino hacia una rebelión abierta que se produciría en el siglo XVII. Pronto empezaron a mostrarse brechas en la orgullosa acrópolis del saber antiguo. Copérnico minó la autoridad de Tolomeo y sus predecesores, las investigaciones anatómicas de Vesalio dañaron el prestigio de Galeno, Aristóteles fue atacado en diferentes puntos por Telesio, Cardan, Ramus y Bruno. En algunas ramas de la ciencia comenzó una innovación que sirvió de heraldo para una revolución radical en el estudio de los fenómenos naturales, aunque el significado general de las perspectivas que abrían esas investigaciones era

tan sólo vagamente atisbado en aquellos tiempos. Los pensadores y los hombres de ciencia vivían un crepúsculo intelectual. Era el crepúsculo del amanecer. Por un lado, tenemos el misticismo que culminó en las especulaciones de Bruno y Campanella; por otro, el escepticismo de Montaigne, Charron y Sánchez. La desorientación que sufría el saber se muestra en el hecho de que, mientras Bruno y Campanella aceptaban la astronomía de Copérnico, ese mismo sistema era rechazado por un hombre que, en otros muchos aspectos, puede pretender que se le reconozca como un moderno: Francis Bacon.

Pero la tendencia creciente a desafiar la autoridad de los antiguos no separa a este período del espíritu total que informó al Renacimiento, ya que estaba subordinada o era incidental en relación con un interés más general e importante. Rehabilitar al hombre natural, proclamar que debería ser el dueño de su propio destino, afirmar su libertad en el campo de la literatura y del arte, fue la tarea del primer Renacimiento. El problema del Renacimiento tardío consistía en completar esa emancipación en el terreno del pensamiento filosófico. La atrevida metafísica de Bruno, la cual habría de expiar en la hoguera, ofreció la solución menos ortodoxa y más completa. La deificación de la Naturaleza y del hombre como parte de aquélla implicaba la liberación de la humanidad de cualquier autoridad externa. Pero otros pensadores de la época, si bien menos audaces, estuvieron igualmente inspirados por la idea de interrogar libremente a la naturaleza y se dedicaron de lleno a realizar el programa del Renacimiento: la reivindicación de este mundo como poseedor de un valor humano independiente de sus relaciones con cualquier esfera ultraterrena. Los arrebatos

de Giordano Bruno y la sobriedad de Francis Bacon se hallan aquí sobre una base común. Todo el movimiento era el preludio necesario para una nueva era en la que la ciencia sería soberana.

Conviene señalar que había un sentimiento general de complacencia con respecto a la necesidad de aprender y a los objetivos intelectuales. Rabelais expresa este optimismo. Gargantúa, en una carta a Pantagruel, que estudiaba en París, comenta a su hijo las grandes mejoras en el conocimiento y en la educación que, dice él, acababan de producirse.

El mundo está lleno de sabios, maestros cultivados, amplias bibliotecas y pienso que ni en tiempos de Platón, de Cicerón o de Papiniano hubo tantas facilidades para el estudio como en la actualidad.

Indudablemente a lo que Gargantúa se refiere en una educación liberal humanística es al estudio de las lenguas y literaturas de la Antigüedad, pero su satisfacción ante la presente difusión del saber junto con la sugerencia de que, al menos en esto, sus contemporáneos tienen ventaja sobre los antiguos, es el punto significativo. Esta satisfacción brilla también en la observación de Ramus de que «en un siglo hemos visto mayores progresos en los hombres y en el saber que cuanto pudieron ver nuestros antepasados en el curso total de los catorce siglos anteriores»¹⁵.

En esta última fase del Renacimiento, que incluye el primer cuarto del siglo XVII, se estaba preparando el terreno en el cual germinaría la idea del Progreso. Y nuestra historia de sus orígenes comienza con el trabajo de dos hombres que pertenecen a este tiempo: Bodino, ape-

nas conocido más que por los especialistas en ciencias políticas, y Bacon, conocido de todos. Ambos tuvieron una más amplia comprensión de la significación de su propia época que cualquiera de sus contemporáneos y aunque ninguno de los dos expuso una teoría del Progreso, ambos contribuyeron a la elaboración de un pensamiento que colaboró directamente en su aparición subsiguiente.

1. Algunas interpretaciones de la Historia Universal: Bodino y Le Roy

1

Hay un gran desnivel entre el genio de Maquiavelo y el historiador francés Juan Bodino, el cual publicó su introducción a los estudios históricos¹ unos cuarenta años después de la muerte de aquél. Sus opiniones y su método difieren en gran medida de los del gran pionero, al que ataca. Sus lectores no fueron atraídos por sus sorprendentes innovaciones o su doctrina inmoral. Bodino es cauto e insípido.

Pero los pensamientos de Bodino abarcaban un campo mucho más amplio que los de Maquiavelo, concentrado por completo en la teoría política, y su importancia para nosotros no estriba en las especulaciones políticas por medio de las cuales trató de probar que la monarquía es la mejor forma de gobierno², sino en su tentativa de sustituir con una nueva teoría de la historia universal la teoría prevaleciente en la Edad Media. Bodino rechazó la concepción popular de una Edad de Oro y de la subsiguiente degeneración de la humanidad, y re-

futó la opinión, corriente entre los teólogos medievales y basada en las profecías de Daniel, que dividía la historia en cuatro períodos correspondientes a las monarquías babilónica, persa, macedónica y romana, la última de las cuales habría de durar hasta el día del juicio. Bodino sugiere una división en tres grandes períodos: el primero, de unos dos mil años de duración, en el que predominaron los pueblos del sudeste; el segundo, de igual duración, en el que los que él llamaba pueblos medios (mediterráneos) desempeñaron un papel principal; el tercero es aquél en que los pueblos del norte que arrasaron Roma se convirtieron en rectores de la civilización. Cada período está marcado por el carácter psicológico de cada uno de los grupos raciales dominantes. La característica del primero es la religión, la del segundo la sagacidad práctica y la del tercero el arte de la guerra y la capacidad de invención. Esta división anticipa la síntesis de Hegel³. Pero lo interesante es que se basa en consideraciones antropológicas en las que se toma en cuenta el clima y la geografía y, pese a la crudeza de la exposición total y a la intrusión de argumentos astrológicos, es un nuevo paso en el estudio de la historia universal.

He dicho que Bodino rechazó la teoría de la degeneración del hombre junto con la tradicional creencia en una edad previa, de virtud y felicidad. La razón que dio para ello es importante. Los poderes de la naturaleza han sido siempre uniformes. Es ilegítimo suponer que haya podido producir en un momento dado los hombres y las condiciones postuladas por la teoría de la Edad de Oro y que no pueda producirlos en otro. En otras palabras, Bodino afirma el principio de las facultades permanentes e inalterables de la naturaleza, y, como veremos en seguida, este principio era significativo. No debe ser confundido

con la doctrina de la inmutabilidad de las cosas humanas sostenida por Maquiavelo. El escenario humano ha cambiado ampliamente desde la época primitiva del hombre; «si la supuesta Edad de Oro pudiera ser revivida y comparada con la nuestra, nos parecería una edad de Hierro»⁴. Pues la historia depende en gran medida de la voluntad humana, permanentemente cambiante: cada día aparecen nuevas leyes, nuevas costumbres, nuevas instituciones, seculares y eclesiásticas, y también nuevos errores⁵.

Pero en este escenario cambiante podemos observar cierta regularidad: una ley de oscilación. El ascenso es seguido del declive, y viceversa: es un error pensar que el género humano está continuamente degenerando⁶. Si así fuera, hace ya tiempo que habríamos tocado fondo en vicio e iniquidad. Por el contrario, ha habido, a través de esa serie de oscilaciones, un ascenso gradual. En las edades que tan a la ligera han sido llamadas de Oro o de Plata los hombres vivían como las bestias salvajes, y desde este estado han llegado a alcanzar la humanidad de las costumbres y el orden social que prevalecen en la actualidad⁷.

Así pues, Bodino reconoce que ha habido un progreso. Esto no es nuevo, pues tal había sido ya la opinión de los epicúreos, por ejemplo. Pero en el mundo habían sucedido muchas cosas desde el tiempo en que la filosofía de Epicuro estaba viva y Bodino tenía que tomar en consideración mil doscientos años de nuevos acontecimientos. ¿Podía ponerse al día la teoría epicúrea?

2

Bodino trata la cuestión casi exclusivamente desde el punto de vista del conocimiento humano. Al negar totalmente la degeneración humana, Bodino expresaba tan

sólo lo que muchos pensadores del siglo XVI habían presentado, aunque tímida y oscuramente. Los filósofos y los hombres de ciencia que criticaron en determinados puntos a los antiguos no formularon una opinión general sobre la posición privilegiada de la Antigüedad. Bodino fue el primero en hacerlo.

El saber, las letras y las artes sufren sus vicisitudes propias, dice; nacen, crecen y florecen para luego declinar y perecer. Tras la decadencia de Roma hubo un largo período de inactividad que fue seguido por un espléndido resurgimiento del saber y una productividad intelectual que no ha sido excedida por ninguna otra edad. Los descubrimientos científicos de los antiguos merecen una alta estima, pero los modernos no sólo han visto bajo una nueva luz los fenómenos que aquéllos habían explicado sólo parcialmente, sino que han realizado descubrimientos de igual o incluso superior importancia. Tomemos, por ejemplo, la brújula marina que ha hecho posible la circunnavegación de la tierra y el comercio universal mediante el cual el mundo se ha convertido, por así decirlo, en un estado único⁸. Tomemos los avances que se han realizado en geografía o astronomía, el descubrimiento de la pólvora, el desarrollo de la industria textil y el de otras industrias. La invención de la imprenta, por sí sola, puede compararse con cualquiera de los inventos de los antiguos⁹.

Lo que de aquí infiere un lector moderno de modo evidente es que en el futuro habrá oscilaciones semejantes y se realizarán nuevos descubrimientos, tan notables como cualquiera de los realizados en el pasado. Pero Bodino no saca esta consecuencia. Se limita al pasado y al presente y no dice nada respecto del futuro. Pero no está obsesionado por visiones del fin del mundo o la venida

del Anticristo; tres siglos de humanismo lo separan de Roger Bacon.

3

Y, sin embargo, la influencia del medievalismo, que en esos tres siglos se habían esforzado en superar, seguía siendo aún pertinaz. La autoridad de los griegos y los romanos, renovada por el renacimiento del saber, pesaba aún más sobre pensadores como Bodino que no sentían escrúpulos en criticar libremente a los autores antiguos. Y así, en su tentativa intelectual de buscar una clave de la historia universal, Bodino estaba obstaculizado por teorías teológicas y cósmicas, legado del pasado. Es significativo de su tendencia mental el hecho de que, al tratar del declive periódico de las ciencias y las letras, sugiere que puede deberse a la acción directa de Dios, que castiga a quienes usan mal de esas ciencias tratando de destruir al hombre.

Pero sus reflexiones estaban particularmente prejuzgadas por su fe en la astrología que, pese a los esfuerzos de humanistas como Petrarca, Eneas Silvio y Pico para desacreditarla, mantenía su influencia sobre muchos eminentes pensadores del Renacimiento que se habían emancipado en otros aspectos. Aquí Bodino se halla unido a Maquiavelo y Francis Bacon. Pero no satisfecho con la doctrina de la influencia astral sobre los acontecimientos humanos, buscó otra clave para explicar los cambios históricos en la influencia de los números, reviviendo las ideas de Pitágoras y de Platón, elaborándolas a su modo. Bodino enumera la duración de la vida de muchos hombres famosos para demostrar que puede ser expresada por las potencias del 7 y del 9, o los productos de esos

números. Otros números que tienen virtudes especiales son las potencias del 12, el número perfecto¹⁰ 496 y otros más. Da muchos ejemplos para probar que esos números místicos determinan la duración de los imperios y están en la base de la cronología histórica. Por ejemplo, la duración de las monarquías orientales desde Nino hasta la conquista de Persia por Alejandro Magno fue de 1.728 años (= 12^3). Atribuye a la República romana una duración de 729 (= 9^3) años desde la fundación de Roma hasta la batalla de Accio.

4

Difícilmente se puede esperar una visión del Progreso de quien creía en una teoría tal, que muestra los límites de la visión sobre el mundo durante el Renacimiento. Lo único que podemos alegar en su favor, tanto en este punto como en sus creencias astrológicas, es que Bodino intenta conectar simplemente la historia humana con el resto del universo y establecer el principio de que el mundo está constituido según un plan divino, en el cual todas las partes están íntimamente interrelacionadas. Sin embargo, Bodino evita cuidadosamente cualquier fatalismo. Mantiene, como hemos visto, que la historia depende en gran medida de la voluntad humana. Se aproxima a la idea del Progreso más de lo que nadie lo había hecho antes que él: se encuentra en el umbral.

Si descartamos sus especulaciones astrológicas y pitagóricas y varios paréntesis teológicos que no perturban su argumentación, su obra anuncia una nueva visión de la historia, optimista en lo que se refiere al curso de la vida humana en la tierra, sin referirse a una vida futura. En esta visión optimista hay que resaltar particularmen-

te tres puntos que han sido esenciales para el crecimiento posterior de la idea del Progreso. En primer lugar, su decisivo rechazo de la teoría de la degeneración que había sido un perpetuo obstáculo para la aprehensión de este concepto. En segundo lugar, la franca aserción de que su época era totalmente igual, y en algunos aspectos superior, a la Antigüedad, en el campo de las ciencias y las artes. Bodino mantiene reverentemente en su pedestal a los antiguos, pero eleva otro pedestal, y éste es algo más alto, para los modernos. Veremos la importancia de esto cuando consideremos el movimiento intelectual sobre el que, posteriormente, emergerá la idea del Progreso. En tercer lugar, concibió la idea del interés común de todos los pueblos de la tierra, concepción que se correspondía con la antigua idea ecuménica de los griegos y los romanos¹¹, pero que alcanzaba una nueva significación con los descubrimientos de los modernos navegantes. Bodino habla repetidamente del mundo como de un estado universal y sugiere que las distintas razas han de contribuir al bien común de la totalidad mediante sus aptitudes y cualidades peculiares. Este concepto de la «solidaridad» de los pueblos habría de ser un elemento de decisiva importancia en el desarrollo de la doctrina del Progreso.

Estas ideas se hallaban ya en el ambiente. Otro francés, el estudioso de los clásicos, Louis Le Roy, traductor de Platón y Aristóteles, mantuvo opiniones semejantes en un trabajo menos célebre, *Sobre la vicisitud o variedad de las cosas en el Universo*¹². Contiene un resumen de los grandes períodos en que pueblos determinados llegaron a un estado excepcional de poder y prosperidad, y se anticipan historias posteriores de la civilización al tratar superficialmente los acontecimientos políticos y fijar la

atención sobre las realizaciones humanas en el campo de la ciencia, de la filosofía y de las artes. Comenzando con el progreso del hombre desde su primitivo estado salvaje hasta llegar a una sociedad ordenada —un esquema basado sobre las conjeturas de Platón en el *Protágoras*—, Le Roy pasa revista a la historia y sopesa los méritos de egipcios, asirios y persas, griegos, romanos y sarracenos, para terminar con la consideración de los tiempos modernos. Los hechos, piensa Le Roy, muestran que el arte bélico, la elocuencia, la filosofía, las matemáticas y las bellas artes florecen y declinan conjuntamente.

Pero declinan. Las cosas humanas no son perpetuas: todo recorre un ciclo idéntico de nacimiento, progreso, perfección, corrupción y muerte. Pero esto no explica la sucesión de los imperios en el mundo ni los cambios en el escenario de la prosperidad desde un pueblo o conjunto de pueblos hacia otro. Le Roy encuentra la causa en los designios de la Providencia. Dios, opina, se cuida de todas las partes del Universo y ha distribuido la supremacía en las armas y en las letras primero a Asia, luego Europa y después África, haciendo que la virtud y el vicio, el saber y la ignorancia, viajen de un país a otro para que todos, cada uno en su turno, puedan compartir la buena y la mala fortuna y ninguno se vuelva demasiado orgulloso a causa de una prolongada prosperidad.

Pero ¿qué decir de la Edad Moderna en Europa occidental? Le Roy afirma que está completamente a la altura de los más ilustres tiempos del pasado y, en algunos aspectos, es superior a ellos. Casi todas las artes liberales y mecánicas de la Antigüedad, perdidas durante mil doscientos años, han sido restauradas y se han realizado nuevos descubrimientos, especialmente la imprenta y la brújula marina y «yo otorgaría el tercer lugar a la in-

dustria del armamento si no pareciese que éste se ha creado más para ruina que para utilidad del género humano». Nuestros conocimientos de astronomía y cosmografía superan a los de los antiguos.

Podemos afirmar que todo el mundo nos es ya conocido, así como todas las razas humanas. Éstas pueden intercambiar sus mercancías y proveer a sus mutuas necesidades como habitantes de la misma ciudad o estado mundial.

De ahí que haya habido un notable incremento de la riqueza.

El vicio y el sufrimiento son, desde luego, siempre graves, y nos hallamos desgarrados por la herejía, pero ello no es prueba de un general deterioro de la moral. Si esta inveterada queja, estribillo constante de los viejos de todas las épocas, fuera cierta, el mundo habría llegado ya al extremo de la corrupción, y la integridad hubiera desaparecido totalmente. Séneca, hace mucho tiempo, había criticado acertadamente este fenómeno. *Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posterius nostri querentur, eversos esse mores... At ista stant loco eodem*. Quizá Le Roy estuviese pensando particularmente en el curioso libro *Apología de Herodoto*, en el que el eminente investigador de la cultura griega, Henri Estienne, exponía con prejuicios calvinistas las iniquidades de los tiempos modernos y la corrupción de la Iglesia católica¹³.

Pero si juzgamos según nuestra pasada experiencia, ¿no tendríamos que reconocer que nuestro tiempo seguirá el mismo camino que las grandes edades del pasado, con las que rivaliza y a las que incluso supera? ¿Acaso no es una lección de la historia que también nuestra ci-

vilización, una vez que haya llegado a su perfección, declinará inevitablemente y morirá? Le Roy no esquivo esta cuestión. Éste es el tema que ha dominado toda su exposición y lo plantea vivamente.

Si el recuerdo del pasado consiste en instruir al presente y anticipar el futuro, habría que temer que una vez alcanzado un tal grado de excelencia, el poder, la sabiduría, los estudios, los libros, la industria decaerán, como ha sucedido en el pasado, y desaparecerán surgiendo la confusión tras el orden y la perfección actuales, la barbarie tras la civilización, la ignorancia tras el saber. Ya me parece ver en la imaginación que otras naciones distintas en su forma, su complexión y sus usos, invadirán Europa —al igual que los antiguos godos, hunos, vándalos, lombardos y sarracenos— y destruirán nuestras ciudades y nuestros palacios, quemarán nuestras bibliotecas y devastarán toda belleza. Imagino que habrá guerras civiles y exteriores en todos los países y que habrá facciones y herejías que profanarán todo lo divino y lo humano, habrá hambre, plagas e inundaciones, el universo se acercará a su fin, la confusión mundial y la vuelta de las cosas al caos originario.¹⁴

Pero, tras habernos llevado hasta esta conclusión pesimista, Le Roy la considera repugnante y se resiste a aceptarla. Como un dramaturgo en una situación sin salida, escapa del nudo que él mismo ha atado introduciendo un *deus ex machina*.

Aunque es cierto que estas cosas suceden según la fatal ley del mundo y tienen sus causas naturales, sin embargo los acontecimientos dependen sobre todo de la Providencia divina, que es superior a la naturaleza y es la única que conoce los tiempos predestinados de los acontecimientos.

Es decir, el problema de si la experiencia pasada es válida depende al final de cuentas de la Providencia. ¿Quién

puede decir que la Edad Moderna no será la excepción a la regla que ha prevalecido hasta el presente? Obremos como si así fuera.

Ésta es la moral práctica sobre la cual insiste Le Roy en el último libro de su disertación. No podemos permitir una paralización o un desfallecimiento en nuestro trabajo a la vista del destino de las civilizaciones pasadas, sino que hemos de trabajar con ahínco para traspasar a la posteridad cuanto hemos realizado y hemos de aumentar los descubrimientos del pasado mediante nuevas investigaciones. Porque el saber es inagotable.

No seamos tan ingenuos como para que creamos que todo está dicho por los antiguos, que lo sabían todo y no dejaron nada que descubrir a sus sucesores. O que la naturaleza les dispensó todos sus favores y quedó estéril para el futuro.

Aquí Le Roy mantiene el principio de Bodino acerca de la permanencia de las fuerzas naturales, principio que fue sostenido con mayor fuerza aún en el siglo siguiente. La Naturaleza es ahora la misma de siempre y puede producir inteligencias tan grandes como siempre. Los elementos tienen el mismo poder, las constelaciones siguen manteniendo su orden tradicional, los hombres están hechos del mismo material. No hay nada en esta época que pueda impedir que nazcan hombres de talento semejante al de Platón, Aristóteles o Hipócrates.

Filosóficamente, la conclusión de Le Roy renquea. Se nos pide que abandonemos los datos de la experiencia y que actuemos movidos por la eventualidad. Sin embargo, no deja de ser significativo el esfuerzo del optimista por salirse de la lógica de su propio argumento. No posee el concepto de un propósito creciente ni de una unidad subyacente a la historia humana, pero piensa que la

Providencia —la vieja Providencia de San Agustín, que preparó los sucesos de la historia de Roma previendo la venida de Cristo— puede prolongar, por alguna razón desconocida, la Edad Moderna indefinidamente. Al pensar así, Le Roy obedece al instinto de optimismo y de confianza que empezaba ya a crear el ambiente propicio para la revolución intelectual del siglo siguiente.

Su libro fue traducido al inglés pero no alcanzó, ni en Francia ni en Inglaterra, una influencia comparable a las especulaciones de Bodino. Sin embargo, sugería las mismas tres opiniones que mantuvo éste, y debe haber contribuido a su propagación. Esos principios son: que el mundo no ha degenerado, que el tiempo moderno no es inferior respecto de la Antigüedad clásica y que las razas de la tierra forman ahora una especie de «república mundial».

2. La utilidad como finalidad del saber: Bacon

1

Entre los grandes precursores de una nueva forma de pensar, Francis Bacon ocupa una posición privilegiada. Elaboró un programa bien definido para una «gran renovación» del saber; Bacon era más consciente que sus contemporáneos de la necesidad de romper con el pasado y empezar de nuevo, y su método de pensamiento nos es más próximo intelectualmente que las especulaciones de un Bruno o de un Campanella. Por ello es fácil comprender que se le considere a menudo, especialmente en su país, como algo más que un precursor, como el primer filósofo que se encuentra claramente dentro de los linderos de la Edad Moderna.

Evidentemente, no es una cuestión de fundamental importancia el modo en que clasifiquemos a los hombres que se encuentran en el límite entre dos mundos, pero hay que reconocer que en muchos aspectos Bacon había superado a sus contemporáneos, a los que no podemos disociar del Renacimiento, aunque en otros, por

ejemplo la fe en la astrología y en los sueños, esté al mismo nivel e incluso haya sido superado en un punto esencial —que podríamos tomar como referencia para comprobar el progreso mental en este período— por Bruno y Campanella. Para Bacon, Copérnico, Kepler y Galileo habían trabajado en vano, ya que él se adhería obstinadamente al viejo sistema geocéntrico.

Hemos de recordar también que el principio sobre el cual basó su ambicioso programa de reforma de la ciencia —que la experimentación es la clave para descubrir los secretos de la naturaleza— no era nada nuevo. No necesitamos insistir en el hecho de que esto lo había anticipado Roger Bacon; sin embargo, las ideas de ese maravilloso pensador no habían cobrado vigencia en una edad inmadura para comprenderlas. Pero la interrogación directa a la naturaleza ya estaba reconocida tanto en la teoría como en la práctica en el siglo XVI. Bacon no hizo sino insistir con mayor fuerza y más explícitamente sobre ese principio, formulándolo con mayor precisión. Esclareció y explicó las ideas progresistas que inspiraron el pensamiento científico del último período del Renacimiento europeo, del cual, en mi opinión, no puede ser disociado.

Pero al esclarecer y definir esas ideas progresistas, hizo una contribución al desarrollo del pensamiento humano que tuvo gran importancia y reviste especial significación para nuestro tema. En la esperanza de un gradual crecimiento del saber había sido precedido por Roger Bacon, y antes por Séneca. Pero con Francis Bacon esa idea adquiere un valor completamente distinto. Para Séneca, la exploración de la naturaleza constituía el medio de escapar a las sórdidas miserias de la vida. Para el fraile de Oxford, la principal aplicación de la extensión

del saber era prepararse para la venida del Anticristo. Francis Bacon dio el tono moderno; para él, el fin del conocimiento es la utilidad.

2

El principio de que el verdadero fin del saber es mejorar la vida humana, acrecentar la felicidad de los hombres y mitigar sus sufrimientos —*commodis humanis inservire*— fue el norte y guía de Bacon a lo largo de toda su labor intelectual. Declaró que el avance de la «felicidad del género humano» era el propósito principal de las obras que había escrito o pergeñado. Consideraba que todos sus predecesores se habían equivocado porque no cayeron en la cuenta de que el *finis scientiarum*, el verdadero y legítimo fin de las ciencias es «dotar a la vida humana de nuevas invenciones y riquezas», e hizo de este propósito el punto de referencia para comparar el valor de las diferentes ramas del saber.

El verdadero objeto, por tanto, de la investigación de la naturaleza no es, como pensaban los griegos, la satisfacción especulativa, sino el establecimiento del dominio humano sobre la naturaleza; y Bacon consideraba que ello era posible, con tal de que se introdujesen nuevos métodos para afrontar los problemas. Aparte de lo que podamos pensar de su osado acto de hacer descender a la ciencia natural desde las nubes y destinarla a la función de atender a las conveniencias materiales y al bienestar humano, podemos criticar a Bacon por su doctrina de que cada rama de la ciencia debería ser estudiada con la vista puesta exclusivamente en su finalidad práctica. Pensaba que las matemáticas deberían comportarse, en caso necesario, como humildes sirvientes sin aspiraciones

propias. Sin embargo, no ha sido éste el rumbo que ha tomado el dominio del hombre sobre la naturaleza desde tiempos de Bacon. La mayor parte de las cosas valiosas y sorprendentes que ha logrado la ciencia para la civilización no se habrían realizado nunca si cada rama del saber no hubiera estado guiada por su propio ideal, independiente de la totalidad especulativa¹. Pero ello no invalida el principio pragmático de Bacon ni disminuye la importancia del hecho de que, al sostener la perspectiva utilitaria del conocimiento, contribuyó a la creación de un nuevo clima mental sobre el que habría de desarrollarse posteriormente la teoría del Progreso.

3

El respeto de Bacon hacia los antiguos y su familiaridad con sus escritos aparecen casi en todas sus páginas. Sin embargo, una de sus principales tareas consistía en sacudir el yugo de su autoridad que consideraba un obstáculo fatal para el desarrollo de la ciencia. «La verdad no ha de buscarse en la buena suerte de una determinada coyuntura temporal»; alcanzarla depende de la experiencia y la de los antiguos era muy limitada. En su tiempo,

el conocimiento del tiempo y del mundo era estrecho y escaso, no tenían ni siquiera mil años de historia dignos de ese nombre, sino meras fábulas y tradiciones antiguas, no conocían más que una pequeña porción de las regiones y países del mundo.

En todos sus sistemas y especulaciones científicas «apenas si hay un solo experimento que tenga por fin ayudar a la humanidad». Sus teorías se fundaban sobre la opinión y ésta es la razón de que la ciencia haya estado paralizada durante los últimos dos mil años, mientras que

las artes mecánicas, fundadas en la naturaleza y en la experiencia, crecen y aumentan.

En conexión con esto, Bacon señala que la palabra «antigüedad» es equívoca y hace una observación sobre la cual volverán una y otra vez los escritores de las generaciones posteriores. *Antiquitas seculi inventus mundi*, lo que denominamos antigüedad y reverenciamos como tal, era la juventud del mundo. Pero es al ir pasando los años y envejeciendo el mundo, es decir, el tiempo en que vivimos, cuando realmente puede hablarse de antigüedad. Los verdaderos antiguos somos nosotros, pues los griegos y los romanos eran mas jovenes que nosotros en cuanto a edad del mundo. Y de igual modo que esperamos de un anciano mayor conocimiento de las cosas que de un joven, igualmente tenemos buenas razones para esperar mucho mejores cosas de nuestro tiempo que de la Antigüedad, pues, en el ínterin, el bagaje de conocimientos se ha enriquecido con un interminable número de observaciones y de experimentos. El tiempo es el gran descubridor y la verdad es hija del tiempo, no de la autoridad.

Tomemos tres inventos desconocidos para los antiguos: la imprenta, la pólvora y la brújula...

Estos han cambiado la apariencia y el estado del mundo entero, primero en literatura, luego en la guerra y finalmente en la navegación; de ellos se han derivado tantos cambios, que no parece que ningún imperio, secta o estrella hayan ejercido mayor influencia sobre las cosas humanas que estos descubrimientos mecánicos.²

Tal vez lo que más impresionó a Bacon, igual que a Bodino, fueron los resultados de la navegación y la exploración de tierras desconocidas. Citaré un pasaje:

Se puede afirmar en honor de estos tiempos y en virtuosa emulación con la antigüedad, que este gran edificio del universo careció de ventanas hasta nuestro tiempo y el de nuestros padres. Pues aunque ellos (los antiguos) tenían conocimiento de los antípodas... era sólo por intuición, y no de hecho, pues el viaje hubiese requerido atravesar la mitad de la tierra. Pero dar la vuelta a la tierra como lo hacen los astros, no se ha logrado ni emprendido hasta estos últimos años, por lo que estos tiempos pueden con toda justicia tener como divisa... *plus ultra* en contra del antiguo *non ultra*... Y esta habilidad en la navegación y en los descubrimientos puede fundar la esperanza de una habilidad mayor y de una ampliación de todas las ciencias porque parece que Dios les ha ordenado ser coetáneas, es decir, coincidir en una misma edad. Pues predijo el profeta Daniel, al hablar de los últimos tiempos: *Plurimi pertransibunt et multiplex erit scientia*, como si la apertura y penetración del mundo y el crecimiento del saber estuviesen destinadas a una misma edad; como vemos ya se ha realizado en gran medida: el saber de estos últimos tiempos no cede en un punto a los dos grandes períodos anteriores del saber: el de los griegos y el de los romanos.

En este pasaje encontramos un claro reconocimiento del hecho de que el saber progresa. Bacon no llegó a familiarizarse con la historia de la civilización, pero expuso varias observaciones que equivalen a una síntesis aproximada. Al igual que Bodino, dividía la historia en tres períodos: 1), las épocas antiguas del mundo; 2), la parte media, que comprendía dos etapas: la griega y la romana; 3), la «historia moderna», que incluía lo que nosotros llamamos ahora Edad Media. En esta serie se distinguen tres épocas como particularmente fértiles para la ciencia y favorables al progreso —la griega, la romana y la nuestra propia—, «a cada una de las cuales pueden atribuirse escasamente dos siglos». Los otros perío-

dos son un desierto en lo que se refiere a la filosofía y a la ciencia. Roma y Grecia son «dos estados ejemplares en el mundo en lo que respecta a las armas, el saber, las virtudes morales, la política y las leyes». Pero incluso en esas dos grandes épocas no hubo un gran progreso en cuanto a filosofía natural. En Grecia la especulación política y moral absorbió la mente de los hombres, y en Roma, la meditación y el trabajo fueron malgastados en filosofía moral y los mejores cerebros se dedicaron a los asuntos públicos. Después, en el tercer período, la tarea más absorbente de las naciones de Europa occidental fue el estudio de la teología. Los descubrimientos para el bienestar humano se realizaron de hecho en el período más antiguo, «de suerte que, a decir verdad, el descubrimiento de cosas útiles cesó cuando comenzó la contemplación y la ciencia doctrinal».

Esto por lo que se refiere a la historia del pasado humano, durante la cual se conjugaron muchas cosas para conseguir un lento, vacilante, incierto y fortuito dominio de la naturaleza. ¿Qué decir del futuro? Ésta es la respuesta de Bacon: si se comprenden y evitan los errores del pasado en la Edad Moderna, tendremos todas las promesas de un progreso continuo.

Pero podría preguntarse: ¿no hay algo en la naturaleza de las cosas que determina la existencia de etapas de estancamiento y de avance, alguna fuerza contra la cual el entendimiento y la voluntad humana son impotentes? ¿No es cierto que en las revoluciones de los tiempos hay flujos y reflujos en las ciencias, que primero florecen y luego declinan, y que éstas no pueden ir más allá de un punto determinado? Esta doctrina de los retornos o *ricorsi*³ es denunciada por Bacon como el mayor obstáculo para el progreso del saber, al crear, como de hecho lo

hace, desconfianzas y desesperación. No la refuta formalmente, pero expone las razones para tener un punto de vista optimista y estas razones constituyen el mentís de aquella teoría. Los hechos en que se basa la doctrina fatalista del Retorno pueden ser explicados sin necesidad de recurrir a ninguna ley misteriosa. El Progreso no ha sido ni estable ni continuo a causa de los prejuicios y errores que impidieron a los hombres trabajar en sentido adecuado. Las dificultades en el progreso no se deben a causas que escapen a nuestro poder, sino al entendimiento humano, que perdió tiempo y trabajo dedicándose a cosas baldías. «Los errores que en el pasado impidieron los avances, ahora nos permiten tener esperanza en el futuro.»

4

Pero ¿será de una duración indefinida el nuevo período de avance que Bacon esperaba y se esforzaba en asegurar? No se plantea el problema. Su opinión de que vivía el crepúsculo del mundo implica que no pensaba que quedase un gran lapso de tiempo hasta el fin de la carrera del hombre sobre la tierra. Pero no se podía esperar que un cristiano ortodoxo de aquel tiempo se atreviese a hacer predicciones. La impresión que nos da es que, en su confiado entusiasmo, creía que un «prudente interrogatorio» a la naturaleza podría arrancarle todos sus secretos en unas pocas generaciones. Como reformador, estaba tan comprometido en el logro de resultados inmediatos que su imaginación no se dirigía a las posibilidades de un futuro más remoto, aunque ello debiera desprenderse lógicamente de su reconocimiento de que «la propiedad esencial del tiempo consiste en descubrir cada

vez más verdad». Lo espera todo de su tiempo, en el cual la sabiduría ha venido por tercera vez al mundo; un período que, en su opinión, sobrepasará al de los griegos y romanos. Si pudiera haber vuelto a visitar Inglaterra en 1700 y hubiese comprobado los progresos de la ciencia después de su muerte, sus esperanzas hubiesen quedado más que colmadas.

Pero pese a estar animado de un espíritu progresista, como lo había estado antes Leonardo da Vinci, todo lo que Bacon dice sobre las perspectivas de un aumento del saber no llega a constituir una teoría del Progreso. Bacon prepara el camino, lleva a él, pero la creencia de que su tiempo era la vejez de la humanidad excluye el concepto de un progreso indefinido en el futuro, lo que es esencial para que la teoría cobre su verdadero significado y valor. Con respecto al progreso en el pasado, si bien es más claro y concluyente que Bodino, apenas añade cosa alguna a las observaciones de éste. La novedad de su concepción estriba no en su reconocimiento del saber y de su poder para avanzar aún más, sino en la finalidad que él le atribuía. La finalidad de las ciencias es su utilidad para el género humano. Aumentar el conocimiento equivale a extender la soberanía del hombre sobre la naturaleza, aumentando al mismo tiempo su bienestar y su felicidad, en cuanto dependan de circunstancias externas. Para Platón o para Séneca o para un cristiano que sueñe con la Ciudad de Dios esta doctrina parecerá material y vulgar; su enunciado fue revolucionario porque implicaba que la felicidad en la tierra era un fin que había que perseguir por sí mismo y que debía realizarse mediante la cooperación de la humanidad en su conjunto. Esta idea constituye un axioma para la doctrina general del Progreso y es la mayor contribución de Bacon al conjunto

de ideas que, posteriormente, hicieron posible la aparición de dicha doctrina.

Finalmente hemos de recordar que para Bacon, como para la mayor parte de sus contemporáneos isabelinos, la doctrina de una intervención activa de la Providencia, la Providencia de San Agustín, era algo indiscutible que incidía en mayor o menor medida sobre sus concepciones de la historia de la civilización. Pero, en mi opinión, se puede mantener que aunque Bacon la conocía, no la acentuó ni insistió sobre ella.

5

Bacon ilustró su visión de la importancia social de la ciencia en su esbozo de un estado ideal, la Nueva Atlántida. Sólo escribió una parte de la obra y ese fragmento fue publicado después de su muerte⁴. Es evidente que el interés primordial que le movió a escribir era diferente del que movió a Platón. Mientras que Platón quería asegurar un orden permanente y sólido, fundado en principios inmutables, el fin de Bacon consistía en posibilitar el dominio de su imaginaria comunidad sobre la naturaleza mediante descubrimientos progresivos. Los jefes de la ciudad platónica son metafísicos que regulan el bienestar del pueblo mediante doctrinas abstractas establecidas de una vez por todas. Por el contrario, en la Nueva Atlántida la característica más importante es el colegio de investigadores científicos que descubren continuamente nuevas verdades que pueden alterar las condiciones de vida. Aquí aparece, si bien en un terreno restringido, la idea de una mejora progresiva, característica de la Edad Moderna, que modifica la idea de un orden prefijado, prevaleciente de modo exclusivo en el pensamiento antiguo.

Por el contrario, no podemos ignorar el hecho de que la sociedad ideal de Bacon se establece mediante la misma clase de acción que las sociedades ideales de Platón y de Aristóteles. No se ha desarrollado; la sociedad fue acuñada por la sabiduría de Solón, un legislador originario. En este punto nos recuerda las otras comunidades imaginarias de los siglos XVI y XVII. La organización de la *Utopía* de Moro fue fijada inicialmente de una vez para siempre por el legislador Utopo. No se afirma expresamente el origen de la *Civitas Solis* de Campanella, pero no hay duda de que, para él, sus instituciones fueron creadas por el *fiat* de un legislador único. Harrington, en su *Oceana*, arguye al igual que Maquiavelo que una comunidad, para estar bien formada, debe ser obra de un solo hombre, como un libro o un edificio.

No podemos asegurar qué medida de libertad hubiera otorgado Bacon al pueblo de su estado perfecto; su obra acaba antes de llegar a este punto. Pero nos da la impresión de que el gobierno que concebía era estrictamente *paternalista*, aunque quizá menos riguroso que el despotismo teocrático que Campanella, bajo la influencia de Platón, había instaurado en su *Ciudad del Sol*. Pero incluso Campanella tenía en común con la concepción de Moro —y podemos estar seguros de que la concepción de Bacon se hubiera mostrado de acuerdo con ello— que no existían líneas rígidas de separación entre las diferentes clases y que el bienestar y la felicidad de todos los ciudadanos se mide con el mismo rasero, en contraste con la idea de Platón en las *Leyes*, en donde los artesanos y trabajadores manuales son una casta inferior que existe menos para su propia felicidad que para el bien de la comunidad como un todo⁵.

Finalmente, podemos señalar que estas tres comunidades imaginarias forman un grupo, marcado por un carácter más humano que las antiguas y también por otra característica común que las distingue, de un lado, del estado ideal de Platón, y de otro, de los esbozos modernos de sociedades deseables. Platón y Aristóteles concibieron sus comunidades dentro de los límites geográficos de la Hélade, tanto para el pasado como para el presente. Moro, Bacon y Campanella colocaron las suyas en mares lejanos y esa distancia espacial ayudó a darles una cierta impresión de realidad. El plan moderno es proyectar la sociedad perfecta en un período del futuro. El artificio de Moro y sus sucesores fue sugerido por las exploraciones marítimas de los siglos xv y xvi. El último método fue el resultado de la aparición de la idea del Progreso.

6

Podemos añadir algo más sobre la Ciudad del Sol. Campanella creía tanto como Bacon en la interrogación directa a la naturaleza y el lugar que la ciencia y el saber ocupaban en su estado (aunque la importancia de la investigación no fuera tan primordial como en la *Nueva Atlántida*) y la preparación científica de todos sus ciudadanos son rasgos fundamentales. Aparece sugerido el progreso en las invenciones, a las que la ciencia puede aspirar. Los hombres de la Ciudad del Sol

han descubierto ya el arte de que el mundo parecía carecer —el arte de volar—, y esperan inventar pronto instrumentos oculares que les permitan ver las estrellas invisibles, e instrumentos auditivos para escuchar la armonía de las esferas.

La visión de Campanella respecto de las condiciones presentes y las perspectivas del saber no es menos pletórica que la de Bacon y, de modo característico, confirma su optimismo recurriendo a los datos astrológicos.

Si usted supiera lo que los astrólogos dicen de la edad venidera. Afirman que nuestros tiempos han hecho más historia en cien años que la totalidad del mundo en cuatro mil. Se han publicado más libros en nuestro siglo que en los cinco mil años que le han precedido. Insisten sobre las maravillosas invenciones de la imprenta, de la artillería y del uso del imán —claros signos de los tiempos— y también sobre los instrumentos para reunir a todos los habitantes del mundo en un solo rebaño.

Y Campanella trata de mostrar que esos descubrimientos estuvieron condicionados por influencias estelares.

Pero Campanella no está muy seguro, no ve con demasiada claridad el futuro. La astrología y la teología le hacen dudar. Como Bacon, sueña con una gran renovación y ve que las condiciones para realizarla son propicias pero su fe no está segura. Los astrónomos de su estado imaginario escrutan las estrellas para descubrir si el mundo perecerá o no y creen en la predicción de Jesús de que el final llegará como un ladrón en la noche. Por lo tanto, esperan una nueva edad y, quizá, también el fin del mundo.

La nueva edad del saber estaba a punto de comenzar. Campanella, Bruno y Bacon están, por así decirlo, en la orilla del río fronterizo, *tenduntque manus ripae ulterioris amore*.

3. El cartesianismo

Si hemos de señalar líneas útiles de demarcación en el continuo flujo de la historia, tenemos que olvidar las anticipaciones y las predicciones y no tener escrúpulos en decir que, en el reino del saber y del pensamiento, la historia moderna empieza en el siglo XVII. Una rebelión general contra la tradición, un nuevo estilo de pensamiento claro y preciso que afecta incluso la expresión literaria, una sucesión tan rápida de descubrimientos matemáticos y físicos que en diez años se añadió a la suma de conocimientos mucho más de lo que se había aportado desde tiempos de Arquímedes, la introducción de la cooperación organizada para el progreso de la ciencia mediante la creación de la Royal Society de Londres, de la Academia de Ciencias de París, de observatorios —que realizaron el sueño de Bacon en su Atlántida— son los caracteres de la nueva era.

En lo que se refiere a los temas que nos ocupan, el siglo XVII se centra en torno a Descartes, descrito por uno de sus admiradores ingleses como «el gran secretario de la Naturaleza»¹. Pese a que su única contribución vigente al saber fueron sus brillantes descubrimientos matemáti-

cos, pese a que sus sistemas metafísicos y físicos sólo revisten un interés histórico, su genio ejerció una influencia mayor y más revolucionaria sobre el desarrollo futuro del pensamiento que el de ningún otro hombre de su siglo.

El cartesianismo afirmaba los dos grandes axiomas de la supremacía de la razón y de la invariabilidad de las leyes de la Naturaleza. Su instrumento era un nuevo y riguroso método analítico, aplicable tanto a la historia como al conocimiento físico. Los axiomas tuvieron corolarios destructores. La inmutabilidad de los procesos naturales chocaba con la teoría de una Providencia activa. La supremacía de la razón hizo tambalearse los tronos desde los que la autoridad y la tradición habían tiranizado al pensamiento humano. El cartesianismo constituía una declaración de la Independencia del Hombre.

Era en la atmósfera del espíritu cartesiano en la que iba a tomar forma una teoría del Progreso.

1

Pero miremos hacia atrás. Hemos visto que todas las observaciones de filósofos anteriores al siglo XVII, de las que se ha dicho que eran enunciaciones de la idea del Progreso, no eran más que meras constataciones de un hecho evidente: que en el curso de la historia de los hombres se han realizado progresos y mejoras en el conocimiento y en las artes, que podemos esperar algunos progresos en el futuro. Pero ninguno de ellos llegó a esbozar una teoría a la que pueda llamarse con propiedad teoría del Progreso. Hemos apuntado varias razones por la que esta idea no pudo aparecer en la Antigüedad o en la Edad Media. Tampoco podía haber aparecido fácilmente durante el Renacimiento. Se requerían para ello determina-

das condiciones previas que no se realizaron hasta el siglo XVII. Mientras los hombres sostuviesen que griegos y romanos habían alcanzado, en los mejores días de su civilización, un nivel intelectual que la posteridad no podría jamás soñar con alcanzar, mientras que la autoridad de sus pensadores se diera por sentada, sólo podía ocupar el primer plano una teoría de la degeneración que excluía una teoría del Progreso. La obra de Bacon y de Descartes consistió en liberar a la ciencia y a la filosofía de aquel yugo autoritario, y, al mismo tiempo, como veremos, la rebelión comenzó a extenderse a otros campos.

Otra condición para la elaboración de una teoría del Progreso era el franco reconocimiento del valor de la vida terrenal y la sumisión del saber a las necesidades humanas. El espíritu laico del Renacimiento preparó al mundo para estas nuevas valoraciones, que, formuladas por Bacon, se convirtieron en el utilitarismo moderno.

Había aún una tercera condición preliminar. No puede haber certeza de que el conocimiento progrese continuamente a menos que la ciencia repose sobre cimientos seguros. Y esto no se consigue hasta que no se llegue a aceptar la inmutabilidad de las leyes naturales. Si no aceptamos esta hipótesis, si creemos posible que la invariabilidad del mundo natural pueda cambiar de vez en cuando, no podemos garantizar que la ciencia pueda progresar indefinidamente. La filosofía de Descartes estableció este principio que es el paladín de la ciencia, con lo que se cumplió la tercera condición previa.

2

Durante el Renacimiento, la autoridad de los griegos y los romanos en el terreno del pensamiento había sido in-

discutida, pero esta autoridad había de debilitarse en interés de un futuro desarrollo libre. Bacon y algunos otros habían comenzado el movimiento que acabaría con esa tiranía, pero la influencia de Descartes fue mayor y más decisiva, y su actitud la más firme. Descartes no sentía la misma reverencia que Bacon hacia la literatura clásica, se sentía orgulloso de haber olvidado el griego que aprendió en su infancia. La idea rectora de su obra era la de romper completa y radicalmente con el pasado para construir un sistema que no debiese nada a los muertos. Creía en un futuro progreso del saber a partir de su propio método y sus descubrimientos particulares² y comprendía que este avance intelectual tendría un enorme efecto sobre la condición de la humanidad. El primer título en el que había pensado para su *Discurso del Método* era «Proyecto de una ciencia universal que eleve nuestra Naturaleza a su más alto grado de perfección». Consideraba al avance moral y material como algo dependiente de la filosofía y de la ciencia.

La justificación de una actitud independiente hacia la Antigüedad, sobre la base de que el mundo es ahora más viejo y más moderno, era una opinión cada vez más compartida. Descartes la expresó igual que Bacon, y fue recogida y repetida por muchos de los que fueron influidos por él. Pascal, que hasta 1654 fue un hombre de ciencia y un entusiasta de las ideas cartesianas, lo expresó de modo sorprendente. La totalidad de los hombres (dice) que han existido a lo largo de los siglos debe ser considerada como un solo hombre, que vive continuamente y aprende cada vez más. En cada etapa de su vida este hombre universal se beneficia del saber adquirido en las etapas anteriores y ahora ha llegado a la vejez. Esta idea es un más amplio y, tal vez, más independiente desarrollo de

la comparación del género humano con un individuo que ya hemos visto en Bacon. Aparece en un fragmento que estuvo inédito durante más de cien años y se cita a menudo como un reconocimiento, si no del progreso general del hombre, sí del progreso del saber humano.

A quienes acusaban a Descartes de falta de respeto hacia los antiguos, éste hubiera podido responder que, al rechazar su autoridad, no hacía sino rendirles homenaje imitándolos y obrando mucho más en su espíritu que quienes les seguían servilmente. Pascal se dio cuenta de esto.

¿Qué puede haber de más injusto —escribía— que tratar a nuestros antepasados con mayor consideración de la que ellos mostraron hacia sus propios predecesores y testimoniarles ese increíble respeto que merecen de nosotros solamente porque ellos no lo tuvieron para quienes tenían las mismas ventajas (en antigüedad) respecto a ellos?

Al mismo tiempo, Pascal reconocía que nos hallamos en deuda con los antiguos precisamente por nuestra enorme superioridad respecto a ellos en extensión del saber.

Ellos llegaron a un punto determinado a partir del cual el menor esfuerzo nos ayuda a subir más, de suerte que nos hallamos en un plano superior, con menos dificultades y menos gloria.

La actitud de Descartes era muy diferente. Aspirando a empezar *ab integro* y a reformar los cimientos humanos del saber, ignoró o tomó muy poco en cuenta las realizaciones del pasado. Trató de cortar los hilos de la continuidad con las tierras de Atropo. Esta ilusión³ le impidió proponer una doctrina sobre el progreso del saber como

lo podría haber hecho de tomar una actitud diferente, porque la doctrina del Progreso debe tener en cuenta tanto al pasado como al futuro.

Pero de su filosofía había de surgir una teoría del Progreso, aunque no fuera el propio Descartes quien la expusiese. La desarrollaron otros hombres, imbuidos del espíritu cartesiano.

3

El mundo teológico de Francia se dividió en un principio sobre la cuestión de si el sistema de Descartes podía o no reconciliarse con la ortodoxia. Los jesuitas se inclinaron por la negativa y los oratorianos por la afirmativa. Los jansenistas de Port-Royal eran cartesianos entusiastas. Sin embargo, es probable que fuese sobre todo la influencia de esa gran fuerza espiritual del jansenismo la que impidió la difusión inmediata de las doctrinas de Descartes. Fue preponderante en Francia durante cincuenta años. La fecha del *Discours de la Méthode* es 1637. El *Augustinos* de Jansenio se publicó en 1640, y en 1643 la *Comunión Frecuente* de Arnauld convirtió al jansenismo en una fuerza popular.

El movimiento jansenista fue en Francia, en cierto modo, lo que el movimiento puritano en Inglaterra, e influyó de manera muy parecida sobre muchas personas serias. Los jesuitas se habían propuesto hacer del cristianismo algo fácil, buscar un compromiso entre el mundo y la religión, llenando el mundo de literatura casuística destinada a este fin. *Ex opinionum varietate jugum Christi suavius deportatur*. La doctrina de Jansenio iba contra semejante corrupción de la fe y de la moral. Sostenía que no cabe un compromiso con el mundo;

que el casuismo es incompatible con la moralidad; que el hombre es pecador por naturaleza y que una cierta dosis de corrupción aparece hasta en sus actos más virtuosos.

Ahora bien, la significación de estas dos fuerzas —el severo ideal de los jansenistas y la casuística de los maestros jesuitas— consiste en que ambas trataban de frenar, mediante métodos opuestos, la oleada de libertinaje en el pensamiento y en la conducta que es un rasgo relevante de la historia de la sociedad francesa desde el reinado de Enrique IV al de Luis XV. Este libertinaje tuvo su filosofía, una especie de filosofía de la naturaleza, cuyos más brillantes exponentes fueron Rabelais y Molière. La máxima, «sé fiel a la naturaleza», evidentemente se oponía claramente a los principios de la religión cristiana y dependía estrechamente de las doctrinas escépticas que tuvieron una amplia audiencia en Francia desde los primeros años del siglo XVII. Los jesuitas trataban de llegar a un acuerdo, diciendo:

Nuestros principios religiosos y vuestra filosofía de la naturaleza no son, después de todo, tan incompatibles en la práctica. Cuando se trata de la aplicación de los principios, las opiniones difieren. Pero la teología es enormemente elástica, como queráis. No abandonéis vuestra religión basándoos en que su yugo es demasiado pesado.

Jansenio y sus seguidores, por el contrario, lucharon radicalmente contra el espíritu licencioso del tiempo, manteniendo los más austeros dogmas y denunciando cualquier clase de compromiso o condescendencia. Su doctrina tuvo un éxito impresionante y se difundió por todas partes. Pocos de los grandes literatos del reinado de Luis XIV escaparon a su influencia. Influencia que

puede ser rastreada en las *Maximes* de La Rochefoucauld y en los *Caractères* de La Bruyère. La influencia de la doctrina jansenista hizo que Molière encontrase dificultades para montar algunas de sus obras. Ello explica el hecho de que la corte de Luis XIV, aunque corrompida, fuese decorosa, comparada con las de Enrique IV y de Luis XV; se había establecido una norma, aunque no fuera observada.

El genio de Pascal consiguió llevar al jansenismo a sus últimas consecuencias. Pascal abandonó su cartesianismo y se convirtió en el más influyente portavoz del jansenismo. Sus *Provinciales* (1656) hicieron más o menos inteligibles las más abstrusas cuestiones teológicas invitando a un vasto público a que diese su opinión sobre ellas. Su lúcida exposición del tema hizo que todos se interesasen en el difícil problema: ¿La libertad del hombre no convierte a la gracia en algo superfluo? Pero Pascal se dio cuenta de que la casuística no era el único enemigo que amenazaba el verdadero espíritu de la religión que el jansenismo defendía. También se dio cuenta de que el cartesianismo, cuya influencia él mismo había sufrido en un principio, se encontraba en profunda oposición con las ideas fundamentales del cristianismo. Sus *Pensées* son fragmentos de una obra que se proponía escribir en defensa de la religión y es fácil comprobar que esta defensa estaba especialmente dirigida contra las ideas de Descartes.

Pascal tenía razón en denunciar como contrarias al cristianismo la concepción del universo de Descartes, aunque éste hubiese pretendido mitigar esta tendencia, y su fiel discípulo, Malebranche, hubiese tratado de probar que aquella concepción era más o menos reconciliable con la doctrina ortodoxa. No necesitamos preo-

cuparnos de las creencias metafísicas particulares de Descartes. Los dos axiomas que había propuesto con respecto al mundo —la supremacía de la razón y la invariabilidad de las leyes naturales— chocaban directamente con los cimientos mismos de la ortodoxia. Pascal estaba atacando al cartesianismo cuando trataba de desacreditar la autoridad de la razón, mostrando que es débil y engañosa. La consecuencia natural de este cambio de actitud era que Pascal hablase (en sus *Pensées*) en un tono mucho menos confiado respecto de la marcha de la ciencia de lo que lo había hecho en el pasaje que he citado más arriba. Y era natural que se mostrase pesimista con respecto al progreso social y que, teniendo la vista puesta en el hecho central de que la cristiandad es la meta de la historia, concediese sólo un mínimo y subsidiario interés a ese progreso.

La preponderante influencia del jansenismo empezó a desaparecer tan sólo durante los últimos veinte años del siglo XVII y parece que hasta entonces tuvo éxito en sus esfuerzos por evitar la difusión de las ideas cartesianas. El cartesianismo empieza a mostrarse activo y poderoso cuando el jansenismo comienza a declinar. Y es en este momento cuando la idea del Progreso empieza a emerger definitivamente. En Francia, el clima era favorable para su aceptación.

4

La teoría mecánica del mundo de Descartes y su doctrina de la inmutabilidad de la Ley natural, llevadas a su conclusión lógica, excluían la doctrina de la Providencia. Esta doctrina corría ya un serio peligro. Quizá ningún artículo de fe fuera más insistentemente atacado por los

escépticos del siglo XVII y quizá ninguno era más vital. El socavamiento de la teoría de la Providencia está íntimamente ligado con nuestro tema, ya que justamente la teoría de una Providencia activa era lo que la teoría del Progreso iba a reemplazar. Los hombres no pudieron formular una teoría del Progreso hasta que no se sintieron independientes de la Providencia.

Bossuet estaba convencido de que el tema de la Providencia era el más serio y urgente de todos los que estaban en el tapete de la discusión entre pensadores ortodoxos y heréticos. Brunetiére, ferviente admirador suyo, le ha llamado el teólogo de la Providencia y ha mostrado que esta doctrina es la nota dominante de todos sus escritos. Aparece en sus primeros sermones de los años 50 y es el tema de su obra más ambiciosa, el *Discurso sobre la Historia Universal* que apareció en 1681. Este libro, que ha recibido grandes alabanzas incluso por parte de aquellos que disienten con toda su fuerza de sus conclusiones, es principalmente una reafirmación de la visión de la historia que San Agustín había elaborado en su obra memorable. Todo el curso de la experiencia humana ha sido guiado por la Providencia para el bien de la Iglesia; es decir, para el bien de la Iglesia a la que Bossuet pertenecía. Considerado como una filosofía de la historia, el *Discurso* puede parecer poco más que una actualización de la teoría de *De Civitate Dei*, pero éste es su aspecto menos importante. No la comprenderemos, a menos que reconozcamos que era una obra pragmática, concebida para las necesidades de su tiempo y con referencias expresas a las corrientes contemporáneas de pensamiento.

Uno de los grandes motivos que movió a Bossuet a preocuparse durante toda su vida por la Providencia era

su convicción de que esta doctrina era el dique más potente contra la inmoralidad y que negarla equivalía a eliminar el mayor obstáculo a la maldad presente en la naturaleza humana. No hay duda de que las personas de costumbres libres de aquella época acogieron favorablemente los argumentos que ponían en cuestión la doctrina de la Providencia, y para Bossuet defenderla era el medio más eficaz para oponerse a las tendencias libertinas de su época.

Nada —declaraba en uno de sus sermones (1662)— es más insostenible a la arrogancia de los libertinos que sentirse continuamente observados por el ojo siempre vigilante de la Providencia. Sienten como una obligación importuna reconocer que en el cielo hay una fuerza superior que gobierna todos nuestros movimientos y castiga nuestras acciones disolutas con severa autoridad. Desean sacudirse el yugo de esta Providencia para mantener, en su independencia, una libertad sin freno que les incita a vivir a su propio gusto, sin temor, disciplina, o limitación alguna.

Bossuet defendía así la misma causa que los jansenistas. También él había sido influido por Descartes, hacia cuya obra tenía siempre el mayor respeto. La cautela del maestro había logrado disimular en gran medida los insidiosos peligros de su pensamiento. Sus ideas sólo se mostraron en su verdadera naturaleza en manos de aquellos discípulos que desarrollaron su sistema y trataron de reconciliarlo en todos sus puntos con la ortodoxia. La filosofía de Malebranche reveló la incompatibilidad de la Providencia —en su acepción común— con la inmutabilidad de las leyes naturales. Si la divinidad obra en el mundo, como Malebranche sostenía, tan sólo mediante las leyes generales, su libertad desaparece, su omnipotencia se halla en peligro, está sujeta a una especie

de fatalidad. ¿Qué pasaría con la creencia cristiana en el valor de la oración si Dios no puede adaptar o modificar, en cualquier ocasión, el orden general de la naturaleza según las necesidades de los seres humanos? Éstos son algunos de los argumentos que encontramos en un tratado escrito por Fénelon, con la colaboración de Bossuet, para demostrar que la doctrina de Malebranche era incompatible con la piedad y la religión ortodoxa. Tenían razón. El cartesianismo era un vino demasiado fuerte para ser echado en los viejos odres.

La doctrina de Malebranche acerca de lo que él llama Providencia divina estaba íntimamente conectada con su optimismo filosófico. Este optimismo le permitía defender la perfección del universo. Aun admitiendo la verdad evidente de que el mundo tiene imperfecciones y aun concediendo que el Creador podría haber producido un resultado mejor si se hubiese servido de otros medios, Malebranche argüía que, al juzgar al mundo, tenemos que tomar en cuenta no sólo el resultado, sino también los métodos a través de los cuales ha sido producido. Insiste en que éste es el mejor mundo que podía formarse con medios generales y simples. Y precisamente los medios generales y simples son los más perfectos, únicos dignos del Creador. Por tanto, si tomamos los métodos y el resultado conjuntamente, es imposible un mundo mejor. El argumento era ingenioso —si bien lleno de supuestos—, pero podía satisfacer a un filósofo. Menzado consuelo es para las criaturas que sufren las imperfecciones actuales del sistema en el que han nacido que se les diga que este mundo podría estar libre de esos defectos, pero que en ese caso no tendrían la satisfacción de saber que fue creado y guiado según unos principios teóricamente superiores.

Aunque la concepción de Malebranche era tan sólo una teoría metafísica, las teorías metafísicas tienen normalmente sus aspectos pragmáticos; y la teoría de que el universo es tan perfecto como puede serlo, marca una etapa en la evolución del optimismo intelectual, cuyo origen encontramos ya en el siglo XVI. Esta concepción podía atraer al público educado de Francia, ya que se hallaba en buena armonía con el espíritu general de auto-complacencia y esperanza que prevaleció entre las clases altas de la sociedad durante el reinado de Luis XIV. Para ellos, las condiciones de vida bajo el nuevo despotismo eran mucho más agradables que en las épocas anteriores y se dedicaron a gozar del lujo y de la elegancia con un espíritu optimista. La experiencia de lo que podía realizar la autoridad real les animó a imaginarse que una voluntad ilustrada, con una administración centralizada a su disposición, podría realizar innumerables mejoras en la civilización. No había habido nunca una época más gloriosa, nunca había sido tan agradable la vida.

El mundo había empezado a abandonar la teoría de la corrupción, la degeneración y la decadencia.

Algunos años después, la teoría optimista de la perfección del universo encontró un exponente más hábil en Leibniz, a quien Diderot llama el padre del optimismo. El Creador, antes de actuar, había sopesado todos los mundos posibles y escogió el mejor. Podría haber elegido uno en el que la humanidad hubiera sido mejor y más feliz, pero este mundo no hubiese sido el mejor posible, ya que Él tenía que considerar los intereses del Universo en su conjunto, del cual la Tierra, junto con la vida humana, es tan sólo una parte insignificante. Los males y las imperfecciones de nuestro pequeño mundo son ínfimas en comparación con la felicidad y la perfección de la

totalidad del cosmos. Leibniz, que deduce su teoría de la abstracta proposición de que el Creador es perfecto, no dice que el universo sea ahora, o en un momento dado, tan perfecto como podría serlo; su mérito estriba en sus potencialidades; se desarrollará hacia la perfección a través de un tiempo infinito.

El optimismo de Leibniz, por tanto, se refiere al universo como un todo, no a la Tierra, y podría evidentemente ser compatible con una perspectiva pesimista del destino de la humanidad. Leibniz cree, en efecto, que sería imposible mejorar el orden universal, «no sólo en su totalidad, sino también para nosotros en particular» e incidentalmente apunta la posibilidad de que «en el curso del tiempo el género humano pueda alcanzar una mayor perfección que la que podemos imaginar en el momento presente». Pero la importancia de su especulación y de la de Malebranche estriba en el hecho de que las antiguas teorías de la degeneración son abandonadas definitivamente.

4. La doctrina de la degeneración: los antiguos y los modernos

Fuera del círculo de pensadores sistemáticos, la teoría común de la degeneración había sido discutida ya desde el principio del siglo XVII. Su discusión condujo a una guerra literaria, que duró cerca de cien años en Francia y en Inglaterra, acerca de los méritos relativos de los antiguos y de los modernos. El combate fue más agudo en el terreno de la literatura, y especialmente en el de la poesía, y fue mayor en él el interés del público, pero los polemistas más hábiles extendieron el debate a la totalidad del saber. La querrela de los antiguos y los modernos fue más tarde desechada como un curioso y más bien ridículo episodio en la historia de la literatura¹. Augusto Comte fue en mi opinión uno de los primeros en llamar la atención sobre algunos de sus aspectos de mayor alcance.

La discusión, en efecto, tiene una considerable significación en la historia de las ideas. Forma parte de la rebelión contra el yugo intelectual del Renacimiento; el bando de los modernos, que fueron los agresores, representaba la liberación de la crítica respecto de la autoridad de los muertos; y, pese a las perversiones del gusto

de que fueron culpables, su polémica, incluso en su aspecto puramente literario, fue particularmente importante, como lo ha demostrado convincentemente M. Brunetière², en la evolución de la crítica francesa. Pero el modo en que se suscitaron los problemas críticos obligó al debate a tocar un problema de mayor impacto. La pregunta: ¿Puede el hombre de hoy luchar en igualdad de condiciones con los ilustres escritores antiguos, o son acaso intelectualmente inferiores?, implicaba un tema más amplio: ¿Ha agotado la naturaleza sus poderes?, ¿acaso no es ya capaz de producir hombres de inteligencia y vigor semejantes a los de aquellos que produjo en otros tiempos?, ¿está exhausta la humanidad, o, por el contrario, son permanentes e inagotables sus fuerzas?

La afirmación de la permanencia de los poderes de la naturaleza por los defensores de los modernos era la contradicción directa de la teoría de la degeneración e, indudablemente, contribuyeron en gran medida a desacreditar esa teoría. Una vez que nos hayamos dado cuenta de esto, no será sorprendente ver que las primeras afirmaciones claras de una doctrina del progreso en el conocimiento fueron provocadas por la controversia en torno a los antiguos y los modernos.

1

Aunque el escenario más importante de la controversia fue Francia, la cuestión había sido ya expresamente planteada por un italiano, nada menos que Alejandro Tassoni, el famoso autor del gran poema irónico «La Secchia rapita», que caricaturizaba a los poetas épicos de su tiempo. En él se dedicó a criticar los prejuicios de su tiempo y a exponer la nueva doctrina, originando con ello un

gran escándalo en Italia por sus ataques contra Petrarca y contra Homero y Aristóteles. La primera comparación de los méritos de los antiguos y de los modernos se encuentra en un volumen de *Miscelánea de Pensamientos diversos* que publicó en 1620³. Habla de la cuestión como de un tema de discusión común⁴, sobre el cual se propone dar un juicio imparcial por medio de una amplia comparación en todos los terrenos, tanto teóricos como imaginativos y prácticos.

Comienza criticando el argumento *a priori* de que, como las artes alcanzan su perfección a través de la experiencia y un largo trabajo, la edad moderna tiene necesariamente la ventaja. Este razonamiento, afirma, es erróneo, porque las mismas artes y estudios no han sido ejercitados siempre ininterrumpidamente por los más poderosos intelectos, sino que han pasado a manos inferiores y, así, han declinado o incluso se han extinguido, como sucedió en Italia durante la decadencia del Imperio Romano, cuando las artes fueron menos que mediocres durante varios siglos. O, para decirlo de otra forma, este argumento sólo sería admisible si no existiese una solución de continuidad⁵.

Al hacer su comparación, Tassoni busca legitimar su afirmación de que no es un abogado de ninguna de las dos partes. Pero a pesar de que aquí y allá concede alguna superioridad a los antiguos, piensa que los modernos en general se llevan la mejor parte. Su examen es bastante amplio, llegando a incluir el lado material de la civilización, incluso la forma de vestir, en contraste con algunos de los polemistas posteriores, que limitaron el terreno del debate a la literatura y al arte.

Los *Pensamientos* de Tassoni fueron traducidos al francés, y la obra fue probablemente conocida de Bois-

robert, un dramaturgo cuyo mayor mérito estriba en su participación en la fundación de la Académie Française. Este autor pronunció un discurso ante aquella corporación inmediatamente después de su constitución (26 de febrero de 1635), en el cual realizó un violento y aparentemente precipitado ataque a Homero. Este discurso encendió la controversia en Francia, e incluso le llegó a dar una nota característica. Homero—ya severamente tratado por Tassoni—había de convertirse en el blanco preferido de las flechas de los modernos, quienes pensaban que si lograban desacreditarle, habrían ganado su pleito.

Así se lanzó el guante —y es importante anotarlo— antes de la aparición del *Discurso del Método* (1637); pero la influencia de Descartes se hizo sentir a través de toda la controversia y los más prominentes de los modernos fueron hombres que habían asimilado las ideas cartesianas. Esto parece ser cierto incluso en el caso de Desmarests de Saint Sorlin, quien, bastantes años después del discurso de Boisrobert, volvió a abrir fuego. Saint Sorlin se había convertido en un cristiano fanático, lo que era una de las razones para odiar a los antiguos. También, al igual que Boisrobert, era un mal poeta; ésta era otra razón. Su tesis era que la Historia de la cristiandad ofrecía temas mucho más capaces de inspirar a un poeta que los tratados por Homero y Sófocles y que la poesía cristiana tenía que ganar la palma que hasta entonces se había dado a la pagana. Su propio *Clodoveo* y su *María Magdalena* o *el Triunfo de la Gracia* eran la demostración de la derrota de Homero. Pocos son los que han oído hablar de estas obras; ¿cuántos las habrán leído? Curiosamente, casi al mismo tiempo se estaba componiendo en Inglaterra una épica que podría haber dado alguna plausibilidad ilusoria a las locas ideas de Saint Sorlin.

Pero la disputa literaria no nos interesa aquí. Lo que nos ocupa es que Saint Sorlin era consciente de los aspectos más amplios de la cuestión, aunque no estaba seriamente interesado por ellos. La Antigüedad, dice, no era tan feliz, ni tan culta, ni tan rica, ni tan noble como la Edad Moderna, que es realmente la edad de la madurez, una especie de otoño del mundo, que posee los frutos y los desechos de los siglos pasados, con poder para juzgar los inventos, experiencias y errores de sus predecesores y para sacar provecho de todo ello. El mundo antiguo era tan sólo una primavera que produjo unas pocas flores. La naturaleza, en efecto, produce en todas las épocas obras perfectas; pero no sucede así con las creaciones del hombre, que necesitan correcciones; y los hombres que viven en una época posterior deben aventajar a sus predecesores en felicidad y en saber. Aquí encontramos la afirmación de la permanencia de las fuerzas de la naturaleza, así como la idea, ya expresada por Bacon y otros, de que la Edad Moderna tiene unas ventajas sobre la antigua, comparables a las de la vejez sobre la infancia.

2

La seriedad con que fue tomada la disputa entre modernos y antiguos —por cuya causa Boileau había intervenido y luchado con Saint Sorlin— lo muestra el hecho de que Saint Sorlin, antes de su muerte, legó solemnemente a un hombre más joven, Charles Perrault, la defensa de la causa de los modernos. Más adelante veremos cómo realizó el encargo. También está demostrada en un libro aparecido en los años 70, *Les Entretiens d'Ariste et Eugène*, de Bouhours, un padre jesuita mundano y popular.

En uno de estos diálogos surge la cuestión, si bien tratada con un curioso cuidado y evasivamente, lo que nos hace pensar que el autor no quería comprometerse; no quería crearse enemigos⁶.

El clima general de Francia, en el reinado de Luis XIV era favorable a la causa de los modernos. Se consideraba una época de grandeza, comparable a la de Augusto, y pocos hubiesen preferido vivir en cualquier otra época. Sus literatos, Corneille, y más tarde Racine y Molière, respondían tan perfectamente a sus gustos que no hubiesen podido otorgarles otro puesto que no fuesen los primeros. Los hombres de aquel tiempo se impacientaban ante las pretensiones de que el grado de excelencia al que habían llegado los griegos y los romanos era inasequible. «Los antiguos —dijo Molière— son antiguos, nosotros somos los hombres de hoy.» Esta frase podría ser perfectamente la enseña de Descartes y, probablemente, expresaba un sentimiento ampliamente extendido.

En 1687 Charles Perrault —quien es más conocido por su colección de cuentos que por el papel principal que asumió en esta controversia— publicó su poema sobre «la época de Luis el Grande». La ilustración de la Edad Moderna sobrepasa a la de la Antigüedad: éste es el tema del poema:

*La docte Antiquité dans toute sa durée
A l'égal de nos jours ne fut point éclairée.*

Perrault adopta una actitud más cortés con respecto a «la belle antiquité» que Saint Sorlin, pero su crítica es más insidiosa. Los genios griegos y romanos, afirma, estaban muy bien en su propio tiempo y podían ser consi-

derados divinos por nuestros antepasados. Pero hoy en día, Platón es más bien aburrido; y el «inimitable Homero» habría escrito un poema épico mucho mejor si hubiese vivido durante el reinado de Luis el Grande. El pasaje más importante del poema, sin embargo, es aquel en el que el autor afirma tajantemente el permanente poder de la naturaleza para producir hombres de talento semejante en cada edad.

*A former les esprits comme à former les corps
La Nature en tout temps fait les mesmes efforts;
Son être est immuable, et cette force aisée
Dont elle produit tout ne s'est point épuisée,*

.....
*De cette mesme main les forces infinies
Produisent en tout temps de semblables génies.*

«La Época de Luis el Grande» era una breve declaración de fe. Perrault la continuó con una obra más amplia, su comparación entre los antiguos y modernos (*Parallèle des Anciens et des Modernes*) que apareció en cuatro partes a lo largo de los años 1688 a 1699. Arte, oratoria, poesía, ciencias y sus aplicaciones prácticas son ampliamente discutidas; y la discusión aparece bajo la forma de una serie de conversaciones entre un defensor entusiasta de la Edad Moderna que dirige el debate, y un devoto de la Antigüedad, a quien le resulta difícil no admitir los argumentos de su oponente, aunque persista obstinadamente en mantener sus propias opiniones.

Perrault basa su tesis en consideraciones generales que ya hemos encontrado incidentalmente en escritores anteriores, y que en su tiempo eran casi lugares comunes entre quienes se ocupaban en alguna manera de esta cuestión. El saber avanza con el tiempo y la experiencia;

la perfección no está necesariamente asociada con la Antigüedad; los que han llegado más tarde han heredado el saber de sus predecesores y le han añadido nuevas adquisiciones específicamente suyas. Pero Perrault ha pensado metódicamente sobre este tema y llega a conclusiones que no tienen más que ser ampliadas para llegar a equivaler a una clara teoría del progreso del saber.

Una dificultad particular había contribuido en gran medida a impedir que se admitiese generalmente una mejora progresiva en el pasado. El argumento de que lo posterior es mejor y de que los hombres que vienen después tienen ventaja sobre los antiguos parecía incompatible con un hecho histórico evidente. Somos superiores a los hombres de las edades oscuras en el saber y en las artes. Concedido. Pero ¿se atrevería alguien a sostener que los hombres del siglo x eran superiores a los griegos y a los romanos? A esta pregunta —sobre la que ya había reflexionado Tassoni— responde Perrault: por supuesto que no. Hay solución de continuidad. Las ciencias y las artes son como ríos, que en una parte de su curso caminan subterráneamente para, después, al encontrar una abertura brotar tan abundante como cuando se sumergieron bajo la tierra. Un período de largas guerras, por ejemplo, puede forzar a los pueblos a que abandonen los estudios y dediquen toda su fuerza a otras necesidades más urgentes como la autoconservación; puede sobrevenir un período de ignorancia; pero tras la paz y la felicidad, el saber y las invenciones comenzarán de nuevo y harán nuevos progresos.

Conviene observar que nuestro autor no pretende que los modernos tengan ninguna superioridad en talento o en facultades intelectuales. Por el contrario, se mantiene en su postura con el principio, que ya había afirmado

en «La Época de Luis el Grande», que la naturaleza es inmutable. La naturaleza produce ahora tan grandes hombres como siempre, pero no mayores. Los leones de los desiertos de África en nuestros días no difieren en fuerza de los de tiempos de Alejandro Magno, y los mejores hombres de todos los tiempos son iguales en fortaleza. Lo que es distinto son sus producciones y sus trabajos y, en condiciones igualmente favorables, el trabajo de los últimos debería de ser el mejor, ya que las ciencias y las artes dependen de la acumulación del saber y el saber se acrecienta necesariamente a medida que el tiempo pasa. Pero ¿podría aplicarse este argumento a la poesía y a la literatura, el caballo de batalla de los beligerantes, incluyendo al propio Perrault? Podría probar que la edad moderna era capaz de producir poetas y literatos tan excelentes como los maestros antiguos, pero ¿podría probar que sus obras tenían que ser superiores? La objeción no pasó desapercibida, y respondió ingeniosamente. La función de la poesía y de la oratoria consiste en complacer al corazón humano, y, para ello, tenemos que conocerlo. ¿Será acaso más fácil o más corto penetrar los secretos del corazón humano que los de la naturaleza? Continuamente realizamos nuevos descubrimientos sobre sus pasiones y sus deseos. Si nos fijamos tan sólo en las tragedias de Corneille, encontramos en ellas mejores y más delicadas reflexiones sobre la ambición, la venganza y los celos que en todos los libros de la Antigüedad. Sin embargo, Perrault, en la conclusión de su *Comparación*, a pesar que declara la superioridad general de los modernos, hace una reserva en lo que se refiere a la poesía y a la oratoria «deseando conseguir la Paz».

La discusión de Perrault está lejos de contener una idea total de Progreso. Pues no solamente se ocupa del

progreso en el saber —aunque implique, de hecho, sin desarrollarla, la doctrina de que la felicidad depende del saber—, sino que no tiene una visión del futuro ni le interesa. Está tan sumamente impresionado con el avance del conocimiento en el pasado inmediato que es casi incapaz de pensar en una progresión ulterior.

Léanse los periódicos de Francia e Inglaterra —dice— y véanse las publicaciones de las Academias de estos dos grandes reinos, y se llegará a la convicción de que en los últimos veinte o treinta años se han realizado más descubrimientos en Ciencias Naturales que a lo largo de todo el período de la antigüedad culta. Reconozco que me considero afortunado al ver la felicidad de que gozamos. Experimento un gran placer al inspeccionar las edades pasadas, en las que vemos el nacimiento y el progreso de todas las cosas, pero no hay nada que no haya recibido nuevo incremento y nuevo brillo en nuestro tiempo. En cierto modo, nuestro tiempo ha llegado a la cima de la perfección. Y puesto que durante algunos años la tasa del progreso es mucho más lenta y parece casi imperceptible —del mismo modo que los días parecen cesar de alargarse cuando se acerca el solsticio—, es agradable pensar que probablemente no hay muchas cosas en las que podamos envidiar a las generaciones futuras.

La indiferencia hacia el futuro, o incluso un cierto escepticismo respecto a él, es la clave de este pasaje que expresa la opinión, ya expuesta anteriormente, de que el mundo ha alcanzado su madurez. La idea del progreso en el saber, que expone Perrault, es aún incompleta.

3

Independientemente de su desarrollo en Francia, la doctrina de la degeneración había sido también atacada en Inglaterra en donde también había surgido in-

cidentalmente la comparación entre antiguos y modernos.

Un teólogo llamado George Hakewill publicó en 1627 un tomo de seiscientas páginas para refutar «el error muy extendido respecto a la perpetua y universal decadencia de la naturaleza»⁷. Tanto él como su pedante libro, que respira la atmósfera del siglo XVI, están hoy completamente olvidados; y aunque llegó a la tercera edición, seguramente no interesó a muchas personas salvo a algún que otro teólogo. El propósito del escritor consiste en probar que el poder y la providencia de Dios en su gobierno del mundo no son compatibles con la opinión general de que el universo físico, el cielo y los elementos de la tierra están sufriendo un proceso de decadencia, ni con la de que el hombre está degenerando física, mental y moralmente. Sus argumentos, en general, son tan útiles como aburridos. Pero ha sacado provecho de su lectura de Bodino y Bacon, cuyas ideas, por lo que parece, ya agitaban las mentes teológicas.

En una refutación general de la doctrina de la decadencia, la comparación entre antiguos y modernos surge en forma tan natural como el tema de la estabilidad de los poderes de la naturaleza en una comparación entre antiguos y modernos. Hakewill protesta contra la excesiva admiración por la Antigüedad sólo porque semejante admiración alimenta la opinión de la decadencia del mundo. Da a su argumentación una mayor amplitud que la que le otorgaron los polemistas franceses. Para él, el debate debe incluir no sólo la ciencia, las artes y la literatura sino también las cualidades físicas y morales. Trata de mostrar que mental y físicamente no ha habido decadencia y que la moral de la moderna cristiandad es inmensamente superior a la de los tiempos paganos.

Ha habido progreso social debido a la cristiandad; y ha habido un avance en las artes y en el saber.

*Multa dies mariusque labor mutabilis aeni
Bettulit in melius.*

Hakewill, al igual que Tassoni, estudia todas las artes y las ciencias y concluye que los modernos son iguales a los antiguos en poesía, y que en casi todas las demás cosas son superiores.

Uno de los argumentos que invoca contra la teoría de la degeneración es de carácter pragmático: su efecto paralizador sobre la energía humana. «La opinión de la decadencia universal del mundo debilita las esperanzas y mella el filo de los afanes humanos.» Y el esfuerzo para mejorar el mundo, diré implícitamente, es un deber para con la posteridad.

No dejemos que las vanas sombras de una fatal decadencia del mundo nos impidan mirar hacia atrás para imitar a nuestros nobles precededores o hacia adelante para ayudar a la posteridad, sino que, de igual modo que nuestros antepasados nos ayudaron valiosamente, hagamos que nuestra posteridad nos bendiga por haberles ayudado, pues es aún tan incierto para nosotros cuántas generaciones han de sobrevenir como lo era para nuestros antepasados en su tiempo.

Notamos la sugerencia de que la historia puede ser concebida como una serie de progresos en la civilización, pero notamos también que Hakewill se enfrenta aquí con el obstáculo que la teología cristiana ofrecía a la expansión lógica de la idea. No sabemos cuántas generaciones han de sobrevenir. Roger Bacon se encontró en el mismo callejón sin salida. Hakewill piensa que está vi-

viendo los últimos años del mundo; pero cuánto durará es un problema irresoluble «ya que éste es uno de los secretos que el Todopoderoso ha reservado para el gabinete de Su propio consejo». Sin embargo, se consuela a sí mismo y a sus lectores con una consideración de que el fin no se halla aún demasiado cerca.

Todos los teólogos están de acuerdo en que por lo menos dos de los signos que anunciarán el fin del mundo no se han realizado todavía: la subversión de Roma y la conversión de los judíos. Sólo Dios sabe cuándo se realizarán, aunque por el momento, según el juicio de los hombres, hay pocas apariencias de que uno u otro puedan suceder.

Bien estaba asegurar que la naturaleza no se halla en decadencia y que el hombre no degenera. Pero la doctrina de que el fin del mundo no «depende de la ley de la naturaleza» y de que el crecimiento de la civilización humana puede ser cortado en cualquier momento por un fiat de la Divinidad, ¿no significaba igualmente «debilitar las esperanzas y mellar el filo de los afanes humanos»? Hakewill afirmaba con gran confianza que el universo desaparecerá repentinamente bajo las llamas. Una *Dies dabit exitio*. ¿Puede inducir a los hombres a trabajar para la posteridad una perspectiva de que cualquier día el mundo puede desaparecer?

La importancia de Hakewill estriba en el hecho de que hizo objeto a la teoría de la degeneración —que era un obstáculo para toda posible teoría del progreso— de un análisis especial. Y su libro muestra la íntima conexión entre esta teoría y la disputa entre antiguos y modernos. No se puede decir que haya añadido nada valioso a lo que ya habían dicho Bodino y Bacon en lo referente al desarrollo de la civilización. La síntesis general de his-

toria que trata de realizar es equivalente a la de estos autores. Describe la historia del saber y de las artes y de todo lo demás como «una especie de progreso circular», entendiendo por esto que nacen, crecen, florecen, se marchitan y mueren, y que, después, vuelve a suceder lo mismo tras un período de resurrección y refloreCIMIENTO. En este método de progreso, la antorcha de la sabiduría pasó de las manos de un pueblo a otro. Pasó de los orientales (caldeos y egipcios) a los griegos. Cuando estaba a punto de extinguirse en Grecia, empezó a brillar de nuevo entre los romanos. Y tras haber sido apagada por los bárbaros durante un espacio de mil años, fue reanimada por Petrarca y sus contemporáneos. Al mantener esta perspectiva del «progreso circular», Hakewill se acerca peligrosamente a la doctrina de los ricorsi o retornos que ya había sido denunciada severamente por Bacon.

Sin embargo, en un punto, Hakewill va mucho más allá que Bodino. El pensador francés, como hemos visto, sugirió que en ciertos aspectos la Edad Moderna es superior en su conducta y su moral a la Antigüedad, pero se extendió poco sobre el tema. Hakewill desarrolla esta sugerencia extensamente, realizando una severa y parcial crítica de las costumbres y la moral de los antiguos. Aunque sus argumentos son injustos y poco convincentes, y aunque se hallen inspirados por motivos teológicos, sin embargo su tesis merece ser resaltada como una afirmación del progreso del hombre en moral social. Bacon y en general los pensadores del siglo XVII se limitaron en su teoría del progreso al terreno intelectual. Hakewill, aunque erró el blanco y no dijo nada verdaderamente digno de recordarse, anticipó, sin embargo, el más amplio problema del progreso social

que había de ser uno de los más importantes a lo largo del siglo XVIII.

4

Durante los cuarenta años siguientes a la aparición del libro de Hakewill sucedieron muchas cosas en el mundo de las ideas, y cuando tomamos el libro de Glanvill *Plus Ultra, o el progreso y avance del saber desde los días de Aristóteles*⁸, respiramos una atmósfera diferente. El libro se publicó en 1668 y tenía como propósito defender la recientemente fundada Royal Society que recibió muchos ataques basados en que era perjudicial para los intereses de la religión y de la sana cultura. Ello a causa de que la tradición aristotélica se hallaba aún profundamente enraizada en la Iglesia y las universidades inglesas, a pesar de la influencia de Bacon. La Royal Society, que realizaba el «modelo romántico» de la sociedad de investigadores de Bacon, repudiaba los principios escolásticos y los métodos relacionados con el nombre de Aristóteles.

Glanvill era uno de esos clérigos liberales, tan comunes en la Iglesia anglicana durante el siglo XVII, que estaban convencidos de que la fe religiosa debe estar de acuerdo con la razón y se negaba a desconocer cualquiera de las exigencias de la razón en favor de la religión. Glanvill estaba influido por Bacon, Descartes y los platónicos de Cambridge y había pocas personas más entusiastas que él sobre los nuevos descubrimientos científicos de su época. Desgraciadamente para su reputación, tenía un lado débil. A pesar de ser un hombre ilustrado, creía firmemente en la brujería y se le recuerda principalmente no como un admirador de Descartes o de Bacon, ni como defensor de la Royal Society, sino como el autor

del *Saducismus Triumphatus*, un monumento de superstición que probablemente contribuyó a frenar el gradual crecimiento de la incredulidad con respecto a brujas y apariciones.

Su *Plus Ultra* es una revisión de los adelantos modernos en el conocimiento práctico. Se limita a las matemáticas y a la ciencia, de acuerdo con su propósito de justificar a la Royal Society, y los descubrimientos de los sesenta años anteriores permiten al autor presentar un cuadro mucho más impresionante del moderno progreso científico de lo que había sido posible para Bodino o Bacon⁹. Glanvill había absorbido totalmente la doctrina baconiana de la utilidad. Su actitud se manifiesta en la afirmación de que debemos más gratitud al desconocido inventor de la brújula marina

que a mil Alejandro o Césares o a diez mil Aristóteles. E hizo realmente más por el aumento del saber y el adelanto del mundo con este experimento que los numerosos polemistas sutiles que han vivido desde la creación de la escuela de oratoria.

Glanvill, sin embargo, en su complacencia por lo que ya ha sido realizado no comete el error de sobrestimar su importancia. Sabe que, de hecho, esto es aún poco comparado con el ideal del saber alcanzable. La empresa humana a la que es función de la Royal Society contribuir es tan profunda, dice, como las más hondas profundidades de la naturaleza y llega tan alto como la más alta cumbre del universo, se extiende a todas las variedades de nuestro gran mundo y aspira a realizar beneficios para la totalidad del género humano. Un trabajo semejante sólo puede llevarse a cabo lentamente, a pasos imperceptibles. Es una empresa en la que todas las generaciones humanas están comprometidas y nuestra propia

edad puede esperar hacer poco más que quitar la basura inútil, colocar materiales y preparar las cosas para la construcción. «Debemos buscar y recoger, observar y examinar, y poner los cimientos para las épocas que nos han de seguir.»

Estas líneas acerca de «la amplitud de la tarea» sugieren al lector que un vasto futuro es la condición de hecho para su realización. Glanvill no se detiene en esto, pero lo da por supuesto. Evidentemente, está libre de las consideraciones teológicas que pesaron tanto sobre Hakewill. No se preocupa del problema de si el Anticristo ha de aparecer aún. La diferencia en la perspectiva general entre dos clérigos es una muestra de lo que el mundo había cambiado a lo largo de cuarenta años.

Hay otro punto en el librito de Glanvill que merece atención. Toma en consideración a los habitantes del otro lado del Atlántico y dice que ellos también han de participar en los beneficios que puedan resultar del sometimiento de la naturaleza.

Al ganar este poderoso continente y sus numerosas y fructíferas islas más allá del Atlántico, hemos obtenido un mayor espacio natural del que sacaremos ventaja en más fenómenos y más ayuda tanto en el saber como en la vida de la que posiblemente las edades futuras harán mejor uso, para propósitos semejantes a los que las hemos usado hasta ahora; y no es improbable que la ciencia pueda finalmente viajar a esos territorios y enriquecer al Perú con un tesoro más precioso que el de sus minas de oro.

Sprat, obispo de Rochester, en su interesante *Historia de la Royal Society*, tan sensata y libre de prejuicios —publicada poco antes de la obra de Glanvill—, también se ocupa de la difusión de la ciencia en el mundo. Hablando de las perspectivas de futuros descubrimientos, pien-

sa que dependerán en parte de la expansión de la civilización occidental «si el genio mecánico que prevalece actualmente en estas partes de la cristiandad llega a esparcirse entre nosotros y otras naciones civilizadas o si por alguna feliz coincidencia llega a pasar a otros países que hasta el momento nunca han estado completamente civilizados».

Suponiendo que esto fuera así, que pueda difundirse por esas tierras aún salvajes una afortunada ola de civilización, entonces se dará una doble mejora, tanto respecto a nosotros como a ellos. Pues incluso las actualmente industriosas partes de la humanidad se harán más hábiles, y las otras no sólo acrecentarán las artes que les demos, sino que también se aventurarán por sí mismas en nuevas investigaciones.

Sprat espera mucho de los nuevos conversos sobre la base de que las naciones que han sido enseñadas se han mostrado más capaces que sus maestros, recordando el caso de los griegos que superaron a sus maestros orientales y el de los pueblos de la Europa moderna que recibieron su luz de los romanos, pero que han «prácticamente doblado la antigua provisión de bienes entregada a su custodia».

5

La creación de la Royal Society en 1660 y de la Academia de Ciencias en 1666 pusieron a las ciencias naturales de moda tanto en Londres como en París. Macaulay, con su estilo característico, describe cómo

los sueños de perfectas formas de gobierno dieron paso a sueños de alas con las cuales los hombres podían volar desde la torre hasta la abadía y de barcos de doble quilla que no pudieran

hundirse nunca ni siquiera en la más violenta tormenta. Todas las clases compartían ese sentimiento predominante. Realistas y parlamentarios, anglicanos y puritanos, por una vez, estaban aliados. Teólogos, juristas, hombres de estado, nobles, príncipes, amplificaron el triunfo de la filosofía baconiana.

Las semillas sembradas por Bacon comenzaron finalmente a madurar y se le concedió un amplio crédito por quienes fundaron y aclamaron la Royal Society. La oda que Cowley dedicó a esta institución podría haber sido titulada «Oda en honor de Bacon» o, mejor aún —ya que el poeta captó el punto esencial de los trabajos de Bacon—, «Himno a la liberación de la mente humana del yugo de la Autoridad».

Bacon ha roto ese terrorífico ídolo.

Dryden mismo, en su *Annus Mirabilis* había dejado a un lado su tema (La derrota de los holandeses y el dominio inglés de los mares) para cumplimentar a la Society, y profetizar el dominio humano del universo.

Barcos instruidos navegarán en un rico comercio,
mediante el cual las más remotas regiones se acercarán;
lo que hará del Universo una sola ciudad
en la que algunos pueden ganar y todos serán bien provistos.
Entonces caminaremos sobre el fin del Universo
y veremos el Océano apoyándose sobre el cielo,
entonces conoceremos a nuestros vecinos en este mundo
circular,]
y miraremos con seguridad hacia el mundo lunar.

Los hombres no miraban hacia un futuro muy lejano; no soñaban en lo que podría ser el mundo mil o dos mil años más tarde. Parece que esperaban resultados inmediatos. Incluso Sprat piensa que «la absoluta perfección

de la verdadera filosofía» no se halla lejana, en vista de que «esta primera grande y necesaria preparación para su venida» —la institución de la cooperación científica— se ha realizado ya. Aunque el entusiasmo popular era superficial y transitorio, no dejaba de ser un signo de que había comenzado una era de optimismo intelectual, en la cual la ciencia de la naturaleza iba a desempeñar un papel primordial.

5. El progreso del saber: Fontenelle

1

Nueve meses antes de que apareciese la primera parte de la obra de Perrault, un autor más joven y más brillante había formulado, en un breve tratado, los puntos esenciales de la doctrina del progreso del saber. Era Fontenelle.

Fontenelle era un *anima naturaliter moderna*. Formado en los principios de Descartes, era una de aquellas que aunque como el propio Descartes, era demasiado crítico para creer ciegamente en un maestro, apreciaba sin reservas el valor del método cartesiano. A veces, dice, un gran hombre da el tono a su época; y esto se puede decir de Descartes, que puede reclamar para sí la gloria de haber establecido un nuevo método de razonamiento. Fontenelle ve sus efectos en el terreno literario. Los mejores libros de moral y política se distinguen por una coherencia y una precisión que Fontenelle entronca con el *esprit géométrique* característico de Descartes¹. Fontenelle participaba también de este «espíritu geométrico» cuyos mejores representantes son Descartes, Hobbes y Spinoza.

Fontenelle, de hecho, tenía una considerable aptitud para las letras. Escribió malos versos y no podía distinguir la buena poesía de la mala. Éste era quizás el defecto del *esprit géométrique*. Pero su prosa era lúcida. Había un lado irónico en su carácter y tenía un agudo ingenio paradójico, al que se entregó alegremente en su temprana obra *Diálogos de los muertos*. Estas conversaciones, aunque no tienen ningún poder dramático y son simplemente un vehículo para la crítica satírica de la vida que hace el autor, están escritos con agilidad y están llenos de sorpresas y de giros inesperados. La misma elección de los interlocutores muestra una extraña fantasía, difícilmente conciliable con el espíritu geométrico. Descartes es confrontado con el Tercer Seudo-Demetrio, y nos preguntamos qué tendrá que decirle el epicúreo Apicio a Galileo.

2

En los *Diálogos de los muertos*, que aparecieron en 1683, se toca más de una vez la discusión entre antiguos y modernos y éste es precisamente el tema de la conversación entre Sócrates y Montaigne. Sócrates expresa irónicamente su esperanza de que la época de Montaigne supondrá una amplia mejora con respecto a la suya; que los hombres habrán aprovechado la experiencia de muchos siglos y que la vejez del mundo será más sabia y mejor organizada que su juventud. Montaigne le asegura que no es así y que los vigorosos tipos de la Antigüedad como Pericles, Arístides y el mismo Sócrates ya no se dan. A este argumento opone Sócrates la doctrina de la permanencia de las fuerzas de la Naturaleza. La Naturaleza no ha degenerado en sus otras obras, ¿por qué tendría que dejar de producir hombres razonables? Y luego,

observa que la Antigüedad ha sido engrandecida y exaltada por la distancia:

En nuestros tiempos estimábamos a nuestros antepasados más de lo que merecían y ahora nuestra posteridad nos estima más de lo que merecemos. En realidad, no hay diferencia entre nuestros antepasados, nosotros y nuestra posteridad. *C'est toujours la même chose.*

Pero replica Montaigne: yo habría pensado que las cosas cambian constantemente; que las diferentes edades tienen diferentes caracteres. ¿Acaso no hay épocas cultas y épocas de ignorancia, épocas rudas y épocas cortesés? Ciertamente, replica Sócrates, pero eso son sólo diferencias externas. El corazón del hombre no cambia según las modas de su vida. El orden de la Naturaleza permanece siempre constante (*l'ordre général de la Nature a l'air bien constant*).

Esta conclusión está en armonía con el espíritu general de los *Diálogos*. Se afirma la permanencia de las fuerzas de la Naturaleza, pero con el propósito de descartar toda la controversia, como algo bastante inútil. Por otra parte, los descubrimientos modernos, tales como la circulación de la sangre y los movimientos de la tierra, son criticados como inútiles e incapaces de añadir nada a la felicidad y al bienestar de la humanidad. En un primer período, los hombres adquirieron una cierta cantidad de conocimientos útiles al que no han añadido nada. Desde entonces han ido descubriendo poco a poco cosas innecesarias. La Naturaleza no ha sido tan injusta como para permitir que una era goce de mayores ventajas que otras. Entonces, ¿cuál es el valor de la civilización? Moldea nuestras palabras y pone impedimentos a nuestras acciones, pero no afecta a nuestros sentimientos².

Difícilmente podría haberse pensado que el autor de estos *diálogos* se iba a convertir, al cabo de unos pocos años, en un campeón de los modernos a pesar de que en la epístola dedicatoria a Luciano comparase a Francia con Grecia. Sin embargo, estaba seriamente interesado en la cuestión debatida, como problema intelectual, y en enero de 1688 publicó su *Digresión acerca de los Antiguos y los Modernos*, un corto folleto, pero de mayor peso y más sugestivo que la gran obra de su amigo Perrault, que empezó a publicarse nueve meses después.

3

El tema de la preeminencia entre antiguos y modernos puede reducirse a otro. ¿Eran los árboles en los tiempos antiguos mayores que hoy? Si lo eran, entonces Homero, Platón y Demóstenes no pueden ser igualados en los tiempos modernos; si no lo eran, sí pueden.

Fontenelle plantea el problema de esta forma sucinta, al principio de su *Digresión*. La permanencia de las fuerzas de la Naturaleza había sido afirmada por Saint Sorlin y Perrault; ninguno de ellos había ofrecido pruebas y habían utilizado este principio ocasionalmente, a modo de ejemplo. Pero precisamente el problema giraba en torno a él. Si se puede demostrar que el hombre no ha degenerado, la causa de los modernos está prácticamente ganada. La solución de la controversia no puede decidirse retóricamente, sino por medio de la física. Y Fontenelle nos ofrece lo que él considera una prueba formal cartesiana de la permanencia de las fuerzas naturales.

Si los antiguos tenían intelectos superiores a los nuestros, los cerebros de aquel tiempo tendrían que haber estado mejor formados, hechos de fibras más fuertes

o más delicadas, más repletos de «espíritus animales». Pero si existió tal diferencia habría de deberse a que la Naturaleza era más vigorosa y, en este caso, los árboles tendrían que haberse beneficiado de ese vigor superior, y haber sido más grandes y mejores. Pero lo cierto es que la Naturaleza tiene entre sus manos una cierta masa que siempre es la misma y que moldea una y otra vez de mil maneras diferentes. Con ella forma los hombres, los animales y las plantas. La Naturaleza no ha formado a Homero, Demóstenes y Platón de una arcilla de mejor calidad o mejor amasada que la de nuestros poetas, oradores y filósofos. Y no se objete que las inteligencias no son materiales. Están conectadas en el cerebro por medio de un vínculo material y lo que determina las diferencias intelectuales es la calidad de este vínculo material.

Pero aunque los procesos naturales no cambien de una época a otra, difieren en sus efectos bajo los diferentes climas.

Es seguro que como resultado de la dependencia recíproca que existe entre todas las partes del mundo material, las diferencias de clima, que tan claramente afectan la vida de las plantas, también tienen que producir algún efecto sobre el cerebro humano.

¿No se podría decir entonces que, a consecuencia de las condiciones climáticas, las antiguas Grecia y Roma produjeron hombres de cualidades mentales diferentes de los que pueden ser producidos en Francia? Las naranjas crecen fácilmente en Italia; es más difícil cultivarlas en Francia. Fontenelle responde que el arte y la cultura ejercen una influencia mucho mayor sobre el cerebro humano que sobre el suelo; las ideas pueden transpor-

tarse más fácilmente de un país a otro que las plantas; y como consecuencia del comercio y del influjo mutuo, los pueblos no conservan las peculiaridades mentales originarias debidas al clima. Puede que esto no sea válido para los climas extremos en la zona tórrida y en la glacial, pero en la zona templada podemos descartar por completo el influjo climático. Los climas de Grecia y de Italia y el de Francia son demasiado similares para provocar diferencias sensibles entre los griegos y los latinos y los franceses.

Saint Sorlin y Perrault habían argumentado deduciendo directamente de la permanencia del vigor en los leones y los árboles la permanencia del vigor en el hombre. Si los árboles son siempre iguales, también deben serlo los cerebros. Pero ¿qué decir de la premisa menor? ¿Quién sabe que los árboles son exactamente iguales? Es un postulado indemostrable que los robles y las hayas de tiempos de Sócrates y Cicerón no eran mejores árboles que los robles y las hayas actuales. Fontenelle vio la debilidad del razonamiento. Comprendió que era necesario probar que los árboles, no menos que los cerebros, tampoco habían degenerado. Pero su prueba *a priori* es simplemente una afirmación del principio cartesiano de la estabilidad de los procesos naturales, que expuso en una forma totalmente acientífica. La estabilidad de las leyes de la naturaleza es una hipótesis necesaria, sin la cual la ciencia sería imposible. Pero aquí se usaba para un fin ilegítimo. Pues significa que en condiciones exactamente iguales, ocurrirían iguales fenómenos físicos. Fontenelle, por tanto, tenía que demostrar que estas condiciones no se habían alterado de forma tal que pudiesen causar cambios en la cualidad de los productos orgánicos de la

Naturaleza. Cosa que no hizo. Por ejemplo, no tuvo en cuenta que las condiciones climáticas pueden variar de una era a otra, de igual manera que varían de un país a otro.

4

Una vez establecida la igualdad natural entre antiguos y modernos, Fontenelle dedujo que las diferencias existentes se deben a condiciones externas: 1), el tiempo; 2), las instituciones políticas y el estado de cosas en general.

Los antiguos vivieron antes que nosotros en el tiempo, por lo que fueron los autores de las primeras invenciones. Por esto se les puede considerar superiores a nosotros. Si hubiésemos estado en su lugar habríamos sido los inventores, como ellos; si ellos hubiesen ocupado nuestro sitio, hubiesen añadido cosas a esos inventos, como nosotros. No hay en esto un gran misterio. Tenemos que otorgar iguales méritos a los pensadores primitivos que mostraron el camino y a los pensadores posteriores que lo siguieron. Si los intentos antiguos de explicar el universo han sido reemplazados recientemente por el descubrimiento de un sistema simple (el cartesiano), tenemos que pensar que la verdad solamente puede alcanzarse eliminando los caminos erróneos, y, por tanto, los números de los pitagóricos, las ideas de Platón, las categorías de Aristóteles, todos ellos sirvieron indirectamente para hacer progresar el conocimiento. «Estamos obligados a los antiguos porque han agotado casi todas las teorías falsas que podían ser formuladas.» Iluminados, tanto por sus opiniones correctas como por sus errores, no es sorprendente que los sobrepasemos.

Pero todo esto es sólo aplicable a los estudios científicos, tales como las matemáticas, la física y la medicina, que dependen parcialmente de un razonamiento correcto y parcialmente de la experiencia. Los métodos de razonar progresan lentamente y el mayor avance que se ha hecho en nuestros tiempos es el método elaborado por Descartes. Antes de él, el razonar era inconcreto; él introdujo un método más rígido y preciso cuya influencia no sólo se manifiesta en nuestros mejores tratados de física y filosofía, sino también en libros que se ocupan de ética y religión.

Tenemos que esperar que la posteridad nos aventaje del mismo modo que nosotros aventajamos a los antiguos, mejorando el método, que en sí mismo es una ciencia —la más difícil y la menos estudiada de todas— y acumulando experiencias. Evidentemente este proceso es interminable (*il est évident que tout cela n'a point de fin*), y los últimos hombres de ciencia han de ser los más competentes.

Pero esto no es aplicable a la poesía o a la oratoria, temas en torno a los cuales ha sido más violenta la controversia. Pues la poesía y la oratoria no dependen de un razonamiento correcto. Dependen principalmente de la vivacidad de la imaginación y «la vivacidad de la imaginación no requiere una amplia gama de experimentos o una gran cantidad de reglas para alcanzar toda la perfección de que es capaz». Una perfección semejante podría ser alcanzada en unos pocos siglos. Si los antiguos lograron la perfección en literatura imaginativa, habrá que admitir que no pueden ser sobrepasados; pero no tenemos derecho a decir, como lo hacen sus admiradores, que no pueden ser igualados.

5

Además de la naturaleza misma del tiempo, tenemos que tomar en cuenta circunstancias externas cuando consideramos esta cuestión.

Si las fuerzas de la naturaleza son permanentes, ¿cómo explicaremos el hecho de que durante los siglos bárbaros, tras la decadencia de Roma —el término Edad Media no había aparecido aún— la ignorancia fuese tan densa y profunda? Esta solución de la continuidad es uno de los más plausibles argumentos de los abogados de los antiguos. Estos siglos, dicen, fueron ignorantes y bárbaros porque los escritores griegos y latinos habían dejado de ser leídos. Tan pronto como revivió el estudio de los modelos clásicos hubo un renacimiento de la razón y del buen gusto. Esto es cierto, pero no prueba nada. La Naturaleza nunca olvidó cómo moldear la cabeza de Cicerón o de Livio. Ella produce en cada época hombres que pueden ser grandes; pero su tiempo no les permite siempre ejercitar sus talentos. Las invasiones de los bárbaros, las guerras universales, los gobiernos que desalientan o no favorecen las ciencias y el arte, los prejuicios que asumen una ingente variedad de formas —como el prejuicio chino contra la disección de los cuerpos— pueden imponer largos períodos de ignorancia o de mal gusto.

Pero observemos que, pese a que el retorno al estudio de los antiguos reviviese, como de golpe, los ideales estéticos que ellos habían creado y el saber que habían acumulado, sin embargo, aunque sus obras no hubiesen sido preservadas, habríamos descubierto por nosotros mismos, aunque nos hubiese costado muchos años de trabajo, las «ideas de lo verdadero y lo be-

llo». ¿Dónde podríamos haberlas encontrado? Donde los mismos antiguos las encontraron tras muchos esfuerzos.

6

La comparación de la vida de la humanidad en su conjunto con la vida de un hombre individual, que había sido ya perfilada por Bacon y Pascal, Saint Sorlin y Perrault, contiene o ilustra una importante verdad que afecta a la totalidad del problema. Fontenelle la plantea así. Una inteligencia cultivada es, por así decirlo, una combinación de las inteligencias de todas las épocas anteriores; podríamos decir que una inteligencia individual ha sido educada a lo largo de toda la historia. Así este hombre, multisecular, que ha vivido desde el principio del mundo, ha tenido su infancia en la que estuvo absorbido por las más apremiantes necesidades de la vida; su juventud, en la que logró evidentes éxitos en temas de imaginación tales como la poesía y la oratoria e incluso llegó a razonar, aunque con más audacia que solidez. En estos momentos ha llegado a la edad adulta, es más cultivado y razona mejor; pero habría conseguido avanzar más si la pasión bélica no le hubiese distraído provocando en él una aversión por las ciencias, a las cuales ha vuelto finalmente.

Las metáforas, si se las fuerza, son peligrosas; sugieren conclusiones insostenibles. Puede ser ilustrativo comparar, pero deducir de ahí, basándose meramente en la comparación, que la estirpe humana ha llegado ahora a su vejez, es obviamente injustificable. Esto es lo que Bacon y los demás habían hecho. La falacia fue señalada por Fontenelle.

Desde su punto de vista, «una vejez» de la humanidad, que, de tener algún significado, equivaldría a admitir tanto la decadencia como la sabiduría que da la experiencia, era contraria al principio de la permanencia de las fuerzas naturales. El hombre, afirma, no tendrá vejez. Siempre será igualmente capaz de alcanzar los mismos éxitos que en su juventud; y siempre será más y más experto en las cosas que son propias de la edad viril. O, «dejando a un lado las metáforas, los hombres no degenerarán nunca».

En los tiempos venideros, puede que nosotros seamos admirados —digamos, por ejemplo, en América— con el mismo exceso de admiración que nosotros experimentamos frente a los antiguos. Podríamos llevar incluso más lejos la predicación. En edades aún más remotas, el intervalo de tiempo que nos separa de los griegos y los romanos parecerá relativamente tan pequeño a la posteridad que ésta nos clasificará como prácticamente contemporáneos de los antiguos; de igual forma que nosotros agrupamos a los griegos con los romanos, aunque éstos en su momento eran modernos con relación a los griegos. En aquel período remoto los hombres serán capaces de juzgar sin prejuicios los respectivos méritos comparativos de Sófocles y Corneille.

La admiración irracional por los antiguos es uno de los mayores obstáculos para el progreso (*le progrès des choses*). La filosofía no sólo no avanzó, sino que incluso llegó a caer en un abismo de ideas ininteligibles, porque, devotos de la autoridad de Aristóteles, los hombres buscaron la verdad en sus enigmáticos escritos en vez de buscarla en la Naturaleza. Si la autoridad de Descartes llegase a correr la misma suerte, los resultados no serían menos desastrosos.

Este memorable opúsculo expone, sin pedantería, la clara disposición y la precisión «geométrica» que Fontenelle señalaba como una de las características de la nueva época que había comenzado con Descartes. Muestra también la amplitud de miras del autor, así como su capacidad para seguir hasta el fin las consecuencias de su argumentación. Es capaz ya de mirar más allá del cartesianismo; sabe que éste no puede ser definitivo. Ningún hombre de su tiempo fue más abierto y libre de prejuicios que Fontenelle. Esta cualidad le ayudó a volver su mirada hacia el futuro. Perrault y sus predecesores estaban absorbidos por su interés en el presente y en el pasado. Descartes estaba demasiado ocupado con sus propios y originales descubrimientos como para dedicar más que una mirada pasajera a la posteridad.

Ahora bien, la perspectiva del futuro era uno de los dos elementos que se necesitaban aún para modelar la teoría del progreso del conocimiento. Todas las demás condiciones para esta teoría existían. Bodino y Bacon, Descartes y los defensores de los modernos —la reacción contra el Renacimiento y los sorprendentes descubrimientos de la ciencia— habían preparado el camino; el progreso en el presente y en el pasado había sido reconocido. Pero la teoría del progreso del conocimiento incluye y adquiere su valor al incluir un futuro indefinido. Éste fue el paso que dio Fontenelle. Esta idea había quedado casi excluida por la equívoca metáfora de Bacon sobre la vejez, que Fontenelle rechaza expresamente. El hombre no tendrá vejez; su intelecto nunca degenerará; y «las ideas acertadas de los intelectuales de las generaciones sucesivas se acrecentarán continuamente».

Pero no basta con concebir el progreso como algo que se extiende indefinidamente en el futuro; hay que concebirlo también como algo necesario y seguro. Y éste es el segundo rasgo esencial de la teoría. La teoría tendría poco valor o significación si la perspectiva del progreso en el futuro dependiese del azar o del arbitrio imprevisible de una voluntad exterior. Fontenelle afirma implícitamente la certidumbre del progreso cuando declara que los descubrimientos y las mejoras de la Edad Moderna podrían haber sido realizadas por los antiguos si hubiesen estado en el lugar de los modernos; pues esto equivale a decir que la ciencia progresará y que el conocimiento aumentará independientemente de los individuos particulares. Si Descartes no hubiese nacido, algún otro hubiese hecho su labor; y no podría haber existido un Descartes antes del siglo XVII. Porque, como dice en una obra posterior³ «hay un orden que regula nuestro progreso. Cada ciencia se desarrolla después de que se hayan desarrollado un determinado número de ciencias precedentes, y solamente entonces; tiene que esperar su vez para romper su cascarón».

Fontenelle, pues, fue el primero en formular la idea del progreso del conocimiento como una doctrina completa. En aquel momento, la importancia y el alcance de los efectos de esta idea no fueron percibidos, ni por él ni por los demás, y su folleto, que apareció en compañía de una pésima teoría de la poesía pastoral, fue acogida simplemente como una hábil defensa de los modernos.

8

Si la teoría del progreso indefinido del saber es cierta, es una de esas verdades que originalmente se establecieron sobre un razonamiento falso. Se basaba en un principio

que excluía la degeneración, pero que igualmente excluía la evolución; y toda la concepción de la naturaleza que Fontenelle había aprendido de Descartes, hace ya tiempo que está muerta y enterrada.

Pero es más importante observar que este principio, que parecía asegurar el indefinido progreso del saber, impidió a Fontenelle elaborar una teoría del progreso de la sociedad. La invariabilidad de la naturaleza, tal y como él la concebía, era válida tanto para los sentimientos y la voluntad como para la inteligencia. Lo que significaba que el hombre sería psíquicamente siempre el mismo: inalterable, incurable, *L'ordre général de la Nature a l'air bien constant*. Su opinión acerca del género humano la expresó en sus *Diálogos de los muertos*⁴ y parece que nunca cambió de idea. El mundo consiste en una multitud de necios y un pequeño puñado de hombres razonables. Las pasiones humanas serán siempre las mismas y producirán guerras en el futuro tal y como las produjeron en el pasado. La civilización no cambia nada. Es una cosa superficial.

Incluso si la teoría no lo hubiese obstaculizado, Fontenelle habría sido el último hombre capaz de tener sueños de progreso social. Temperamentalmente, era un epicúreo, de la misma refinada categoría que el propio Epicuro, y disfrutó durante toda su larga vida —vivió hasta la edad de cien años— de la tranquilidad que era el verdadero ideal epicúreo. Nunca fue turbado por problemas domésticos y su única modesta ambición fue satisfecha cuando, a los cuarenta años, fue nombrado secretario permanente de la Academia de Ciencias. No era del tipo de hombre que permite que su inteligencia se ocupe de las desgracias y los males del mundo; y las locuras y las perversidades que las causan le interesaban tan sólo en

cuanto que le proporcionaban material para desarrollar su ingenio.

Sin embargo, no deja de ser notable que el autor de la teoría del progreso del conocimiento, que más tarde llegaría a convertirse en una teoría general del Progreso humano, no habría admitido que la difusión de esa idea fuese legítima; a pesar de que fue a través de esta difusión que la teoría de Fontenelle adquirió valor humano e interés convirtiéndose en una fuerza motriz del mundo.

9

Fontenelle hizo mucho más que formular la idea. La corroboró demostrando que la perspectiva de un progreso firme y rápido del conocimiento en el futuro estaba asegurada.

El postulado de la inmutabilidad de las leyes naturales, que ha sido la base indispensable para el avance de la ciencia moderna, es fundamental en Descartes. Pero Descartes no insistió explícitamente en él y fue Fontenelle, quizá mucho más que cualquier otro, quien lo convirtió en moneda corriente. Éste fue un servicio realizado por el discípulo; pero parece que su originalidad está en introducir la fructífera idea de que las ciencias actúan juntas y están íntimamente vinculadas entre sí⁵; no forman varios dominios aislados, como se había pensado hasta entonces, sino que constituían un sistema en el cual el avance de una contribuiría al avance de las restantes. Expuso con magistral habilidad las relaciones recíprocas entre la física y las matemáticas. Ningún hombre de su tiempo tuvo una visión más amplia de la totalidad de las ciencias, aunque Fontenelle no hizo ninguna aportación original a ellas. Su curiosidad era universal y,

como secretario de la Academia, se veía en la obligación, según el alto concepto que él tenía de su propio deber, de estar al corriente de todo lo que se lograba en cada una de las ramas del saber. Esto era posible entonces; hoy sería imposible.

En la famosa serie de discursos conmemorativos que pronunció sobre sabios que fueron miembros de la Academia, Fontenelle pensaba probablemente que estaba contribuyendo a la realización de aquel ideal de «solidaridad», pues aquellos discursos eran prácticamente una crónica de los progresos científicos en cada sector. Todos ellos están desprovistos de tecnicismos y son extraordinariamente lúcidos, dirigiéndose no solamente a hombres de ciencia sino también a aquellas personas del público educado que tenían alguna curiosidad científica. Esto nos lleva a estudiar otro importante papel de Fontenelle: el papel de intérprete del mundo de la ciencia para el mundo exterior. Lo que, por otra parte, está íntimamente relacionado con nuestro tema.

Pues la popularización de la ciencia, que había de ser uno de los rasgos característicos del siglo XIX, era de hecho una condición para el éxito de la idea de Progreso. Esta idea no podía insinuarse en la conciencia pública y convertirse en una fuerza viva de las sociedades civilizadas hasta que la generalidad de los hombres hubiese captado el significado y el valor de la ciencia y hasta tanto los resultados de los descubrimientos científicos no se hubiesen difundido en mayor o menor extensión. Los logros de las ciencias naturales fueron los que más contribuyeron a convertir la imaginación de los hombres a la doctrina general del Progreso.

Antes de la segunda mitad del siglo XVII, los notables descubrimientos físicos de fecha reciente, apenas habían

sobrepasado los círculos académicos. Pero un interés por estos temas empezó a ponerse de moda en los últimos años de Luis XIV. Se hablaba de ciencia en los salones; las damas estudiaban mecánica y anatomía. La obra de Molière, *Les Femmes savantes*, que apareció en 1672, es uno de los primeros indicios de esta tendencia.

En 1686 Fontenelle publicó su *Conversaciones acerca de la pluralidad de los mundos*, en las que un científico explica la nueva astronomía a una dama en el parque de una casa de campo. Éste es el primer libro —por lo menos el primero que valga la pena recordar— de divulgación científica y uno de los más singulares. Tuvo el éxito que merecía. Fue editado una y otra vez y casi inmediatamente fue traducido al inglés.

La significación de la *Pluralidad de los mundos* es ciertamente mucho mayor que la de una obra precursora de divulgación y un modelo en el arte de convertir en algo interesante temas técnicos. Debemos recordar que en esta época aún prevalecía la creencia de que el sol giraba alrededor de la tierra. Sólo unos pocos sabían que no era así. La revolución cósmica que se asocia a los nombres de Copérnico, Kepler y Galileo fue lenta en producir sus efectos. Fue rechazada por Bacon, y la condena de Galileo por la Iglesia hizo que Descartes, quien nada temía tanto como un enfrentamiento directo con las autoridades eclesiásticas, no insistiese sobre ello⁶. El Rafael de Milton, en el libro octavo del *Paraíso perdido* (publicado en 1667), no se aventura a sostener el sistema copernicano; lo explica con simpatía pero deja la cuestión sin resolver⁷. El libro de Fontenelle fue un acontecimiento. Abrió al público general una nueva visión del universo a la que los hombres tendrían que acostumbrar su imaginación.

Tal vez se pueda captar el significado de este cambio considerando lo que nos sucedería a nosotros si de repente se descubriese que el viejo sistema que Copérnico revolucionó era cierto después de todo, y que tendríamos que volver a imaginarnos confinados a un universo estrictamente limitado en el que la tierra fuese el centro. La pérdida de la privilegiada posición de nuestro planeta; su relegamiento, desde un punto de vista cósmico, a la insignificancia; la necesidad de admitir la probabilidad de que pueda haber otros muchos mundos habitados, todo esto tenía consecuencias que sobrepasaban el campo de la astronomía. Era como si un hombre que estuviese soñando estar viviendo en París o en Londres, se despertase para descubrir que en realidad se encontraba en una desconocida isla del océano Pacífico, y que el océano Pacífico es increíblemente más vasto de lo que él había imaginado. La Marquesa, en la *Pluralidad de los mundos*, reacciona así ante esta sorprendente revelación: «Éste es un universo tan grande que me pierdo en él, que ya no sé dónde me encuentro; ya no soy nada. ¡La tierra es tan espantosamente pequeña!».

Una revolución tal en los valores cósmicos no podría dejar de ejercer una penetrante influencia sobre el pensamiento humano. La posición privilegiada de la tierra había sido una característica capital de toda la doctrina de la Iglesia, en lo que se refiere al universo y al destino del hombre, y ello había hecho a esta doctrina más especiosa de lo que, de otra forma, podría haber parecido. Aunque las Iglesias podían reformar su enseñanza para adaptarse a la nueva situación, el hecho era que el esquema cristiano parecía menos plausible en cuanto se demostró que la central importancia del género humano era ilusoria. ¿Llegaría el hombre, desprovisto de sus pre-

tensiones cósmicas y encontrándose perdido en la inmensidad del espacio, a inventar una teoría más modesta de su destino, una teoría confinada a su pequeño planeta, *si effroyablement petite?* El siglo XVIII contestó a esta pregunta con la teoría del Progreso.

10

Fontenelle es uno de los más representativos pensadores de ese período —para el que carecemos de un nombre distintivo— que une a los pensadores típicos del siglo XVII con los pensadores típicos del XVIII. Es un período de más de sesenta años que comienza hacia 1680; pues aunque Montesquieu y Voltaire escribieran bastante antes de 1740, las grandes obras influyentes del «Siglo de las luces» empiezan con el *Esprit des lois*, en 1748. La tarea intelectual de este período intermedio consistió en utilizar las ideas proporcionadas por la filosofía de Descartes para convertirlas en disolventes de las ideas recibidas de la Edad Media. Podríamos llamarle incluso período cartesiano, ya que, aunque Descartes había muerto, fue durante esos años que el cartesianismo cumplió su función y transformó el pensamiento humano.

Cuando hablamos de cartesianismo no nos referimos al sistema metafísico del maestro, como tampoco a ninguna de sus opiniones particulares tales como la de las ideas innatas. Nos referimos a los principios generales que dejaron una duradera impresión en la estructura del pensamiento: la supremacía de la razón sobre la autoridad de las leyes de la naturaleza, las rigurosas normas de demostración. Fontenelle estaba bien lejos de aceptar todas las opiniones de Descartes, a quien no tenía escrúpulos en criticar; pero era un auténtico cartesiano en el sentido de

que se hallaba profundamente influenciado por estos principios que generaron, para usar una expresión suya, «una clase de rebeldes que conspiraban contra la ignorancia y los perjuicios dominantes»⁸. Y de todos esos rebeldes contra los perjuicios dominantes, Fontenelle fue probablemente quien más hizo para mostrar las consecuencias de las ideas cartesianas y hacerlas alcanzar su meta.

La *Pluralidad de los mundos* era una contribución a la tarea de transformar el pensamiento y abolir los errores antiguos; pero la *Historia de los Oráculos*, que apareció en el año siguiente, era más característica. Era una adaptación libre de un ilegible tratado latino, de un holandés que, en las manos hábiles de Fontenelle se convierte en vehículo para aplicar los disolventes cartesianos a la autoridad teológica. La tesis es que los oráculos griegos fueron una impostura sacerdotal y no, como mantiene la tradición eclesiástica, obra de malos espíritus que fueron acallados a la muerte de Jesús. El efecto de esta historia consistía en desacreditar la autoridad de los primitivos Padres de la Iglesia, aunque el escritor tiene la discreción de repudiar semejante intención, pues su publicación era arriesgada; y veinte años más tarde, un padre jesuita escribió un tratado para refutarla y expuso su secreto veneno, con consecuencias que podrían haber sido desastrosas para Fontenelle si no hubiese tenido amigos poderosos entre los mismos jesuitas. Fontenelle carecía de la impetuosidad de Voltaire y tras la publicación de su *Historia de los Oráculos* limitó sus críticas de la tradición al campo de la ciencia. Estaba convencido de que «las cosas ampliamente arraigadas no pueden ser atacadas más que gradualmente»⁹.

El veneno secreto del que Fontenelle había preparado esta dosis notable, con un toque que nos recuerda a Vol-

taire, estaba siendo administrado durante este mismo período cartesiano y, con precauciones similares, por Bayle. Como Fontenelle, este gran escéptico «el Padre de la moderna incredulidad», como lo llamó José de Maistre, se encuentra a caballo de los dos siglos y pertenece a ambos. Como Fontenelle, tenía una triste opinión de la humanidad, no tenía fe en esa bondad de la naturaleza humana que iba a convertirse en dogma típico de la edad de las luces. Pero Bayle no estaba impresionado por los descubrimientos de la ciencia; no se interesó por Galileo ni por Newton, y mientras que la parte más importante de la obra de Fontenelle consistió en la interpretación de los avances positivos del conocimiento, la de Bayle fue enteramente subversiva.

El principio de las leyes naturales inmutables se halla íntimamente relacionado con el crecimiento del deísmo, que es una de las características de este período. La función de la divinidad se limitaba prácticamente a haber puesto en marcha la máquina de la naturaleza, la cual, una vez regulada, escapaba a cualquier interferencia por parte de Dios, aunque la existencia de éste podría ser necesaria para su conservación. Una opinión tan claramente opuesta a la creencia corriente no hubiese podido tener éxito, como lo tuvo, sin una amplia crítica de la teología aceptada. Y esta crítica fue la que realizó Bayle. Sus obras fueron una escuela de racionalismo durante cerca de setenta años. Proveyó a los pensadores del siglo XVIII, tanto ingleses como franceses, de un amplio bagaje de argumentos subversivos y contribuyó a que la moralidad se emancipase tanto de la teología como de la metafísica.

Este movimiento revolucionario intelectual, que se propagó en los *salones* tanto como mediante los libros, hizo tambalearse la Doctrina de la Providencia que tan

elocuentemente había expuesto Bossuet. Significaba la entronización de la razón —la razón cartesiana— ante cuyo severo tribunal habían de presentarse tanto la historia como cualquier doctrina. Se introdujeron nuevas reglas de crítica, nuevas normas de demostración. Cuando Fontenelle observaba que la existencia de Alejandro Magno no podía ser estrictamente demostrada y no era más que altamente probable¹⁰, lo que hacía era dar un aviso de que la tradición iba a obtener poca indulgencia entre las manos de hombres entrenados en los métodos analíticos cartesianos.

11

Que la disputa sobre antiguos y modernos haya sido debatida independientemente en Inglaterra y en Francia muestra que la controversia era un incidente inevitable en la liberación del espíritu humano de la autoridad de los antiguos. Hacia fines de siglo, el debate en Francia atrajo la atención de los ingleses y condujo a una batalla literaria menos importante, pero no menos agria que la que tenía lugar en Francia. El *Ensayo* de sir William Temple, las *Reflexiones* de Wotton y la sátira de Swift, *Batalla de los libros*, son las tres obras sobresalientes del episodio, a pesar de que éste se recuerde mayormente por su conexión con la magistral exposición de Bentley acerca de las cartas fabricadas de Phalaris.

El debate literario en Francia no podía dejar de reflejarse al otro lado del canal; pues quizá nunca siguió el mundo literario inglés con mayor interés o llegó a apreciar más las producciones de los grandes escritores franceses de la época. Al describir el café de Will, que frecuentaban Dryden y todos aquellos que decían estar

interesados en literatura, Macaulay dice: «Había una facción a favor de Perrault y los modernos y otra a favor de Boileau y los antiguos». En las discusiones sobre este tema, un notable francés que había vivido por mucho tiempo exiliado en Inglaterra, M. de Saint Evremond, debió tomar parte constantemente. Los pasajes dispersos en que consisten los escritos de Saint Evremond son aburridos y superficiales, pero manifiestan una mente muy cultivada y un considerable sentido común. Su juicio acerca del *Paralelo* de Perrault es que el autor «ha descubierto los defectos de los antiguos mejor que ha mostrado la ventaja de los modernos; su libro es bueno y capaz de librarnos de una gran abundancia de errores». No era un partidario. Pero su amigo, *sir* William Temple, animado por las irreverencias francesas hacia los antiguos, entró en liza con mayor valor que discreción.

Temple estaba mal preparado para la controversia, aunque su *Ensayo acerca del saber antiguo y moderno* (1690) no merece el desprecio de Macaulay, quien describe su tema como «ridículo y despreciable hasta la saciedad»¹¹. Y hay que confesar que el resultado más útil del *Ensayo* fue la respuesta que provocó en Wotton. Pues Wotton tenía un mayor acerbo de conocimientos y una inteligencia más juiciosa que cualquiera de los demás partícipes en la controversia, a excepción de Fontenelle, y su conocimiento de la Antigüedad era incluso superior al de este último. Su obra destaca como la contribución más sensata y falta de prejuicios al debate en su totalidad. Acepta el razonamiento de Fontenelle «respecto a la fuerza relativa del genio humano a lo largo de las diferentes edades del mundo y de la fuerza igual del entendimiento humano absolutamente considerado en todos los tiempos desde que el saber empezó a ser culti-

vado por la humanidad». Pero ello no es incompatible con la tesis de que en determinados aspectos los antiguos llegaron a superar a todos los que les siguieron. No es necesario explicar la superioridad de los antiguos mediante la hipótesis de que poseían un genio especial que floreció en su época y que se extinguió con ellos, quedando después la Naturaleza exhausta. Hay una explicación diferente. Pueden haberse dado circunstancias especiales «que podrían haberse acoplado con aquellas edades que superaron a la nuestra, y con aquellas cosas en las que los antiguos nos superaron y que no se han dado en ninguna otra edad ni en ninguna otra cosa».

Pero hemos de empezar nuestra investigación distinguiendo radicalmente dos campos de actividad mental: el del arte que incluye la poesía, la oratoria, la arquitectura, la pintura y la escultura, y el de la ciencia, que incluye las matemáticas, las ciencias naturales, la fisiología y todas las ciencias dependientes de éstas. En el caso del primer grupo hay lugar para una amplia variedad de opiniones; pero la superioridad de los griegos y los romanos en poesía y en estilo literario puede admitirse sin prejuicio para la igual capacidad mental de los modernos, ya que puede ser explicada en parte por el genio de sus idiomas y en parte por sus circunstancias políticas —por ejemplo, en el caso de la oratoria¹², por la necesidad práctica de la elocuencia—. Pero en lo referente al otro grupo, el saber no es una cuestión de opinión o de gusto y es posible dar un juicio definido. Wotton procede entonces a pasar revista sistemáticamente al terreno de la ciencia y muestra con facilidad, con mayor amplitud y precisión que Perrault, la superioridad de los métodos modernos y los enormes avances que se han realizado.

En cuanto al futuro, Wotton se expresa con precaución. No es fácil decir si el saber avanzará en la era próxima en proporción a su avance en ésta. Él teme que pueda haber un retroceso porque el saber antiguo tiene aún demasiada influencia en los libros modernos y los estudios de física y matemáticas tienden a ser descuidados. Pero termina sus *Reflexiones* con la consideración de que

alguna época futura, aunque tal vez no la próxima, y en un país que posiblemente ahora no tenemos en cuenta, quizá se logre lo que nuestros grandes hombres desearían que se lograra; es decir, se lleve el conocimiento real, sobre los cimientos colocados en nuestra era, a la más alta perfección posible a la que pueda ser elevado por los mortales en este estado imperfecto.

La distinción, sobre la que Wotton insistía, entre ciencias que requieren tiempo para su desarrollo y las artes imaginativas que pueden alcanzar la perfección en un corto espacio de tiempo, había sido admitida por Fontenelle, cuya argumentación en este punto difiere de la de su amigo Perrault. Pues éste sostenía que en literatura y arte, tanto como en ciencia, las generaciones posteriores pueden, mediante las ventajas del tiempo y de una mayor experiencia, alcanzar un nivel más alto que sus predecesoras. Fontenelle, por el contrario, mantenía que la poesía y la oratoria tienen un campo restringido y que por tanto tiene que llegar un momento en el que alcanzan un punto de calidad que no pueda ser rebasado. Su opinión personal era que la elocuencia y la historia habían alcanzado la mayor perfección posible con Cicerón y Tito Livio.

Pero ni Fontenelle ni Wotton llegaron a plantearse el problema suscitado —no muy claramente, es cierto, por Perrault—. ¿Hay progreso en las diferentes clases de lite-

ratura y arte? ¿Se benefician y se enriquecen con el avance general de la civilización? Perrault, como hemos visto, lanzó la sugerencia de que la experiencia acrecida y el estudio psicológico permitiría a los modernos penetrar profundamente en los abismos del alma humana y, por tanto, llegar a una mayor perfección en el tratamiento del carácter, los motivos y las pasiones de los hombres. Esta sugestión permitía ser ampliada. En la introducción a su *Revuelta del Islam*, Shelley, al describir sus propias experiencias intelectuales y estéticas, escribe:

La poesía de las antiguas Grecia y Roma y de la moderna Italia, y de nuestro propio país, ha sido para mí, al igual que la naturaleza externa, una pasión y una alegría... He considerado la poesía en su sentido más amplio; y he leído a los poetas y a los historiadores y a los metafísicos cuyos escritos me han sido accesibles —al mismo tiempo que me he inclinado sobre el bello y majestuoso escenario de la tierra— como fuentes comunes de aquellos elementos que el Poeta tiene como labor dar vida y combinar.

Y añade una nota:

En este sentido puede haber algo como perfectibilidad en las obras de ficción, a pesar del reconocimiento hecho a menudo por los defensores del progreso humano, de que la perfectibilidad es un término aplicable sólo a la ciencia.

En otras palabras, todas las mejoras de la experiencia humana, de una edad a otra, todas las aventuras especulativas del intelecto proveen al artista, en cada generación sucesiva, con material cada vez más abundante para el tratamiento estético. A medida que los años pasan, la vida en su más amplio sentido ofrece más y más material «que el Poeta tiene como labor dar vida y com-

binar». Esto es evidentemente cierto; ¿no habría de seguirse de ahí que la literatura no está excluida de la participación en el desarrollo común de la civilización? Uno de los más recientes defensores de los modernos, el Abbé Terrasson, sostenía que «separar la perspectiva general del progreso del intelecto humano en las ciencias naturales y en las *belles-lettres*, sería un buen expediente para el hombre que tuviese dos almas, pero es inútil para quien solamente tiene una». Terrasson planteaba el problema de un modo demasiado abstracto para conseguir convencer; pero el siglo XIX juzgaría que no estaba totalmente equivocado. La cuestión fue nuevamente planteada, como veremos, por Madame de Staël, y emergería finalmente la teoría de que el arte y la literatura, como las leyes y las instituciones, son una expresión de la sociedad y, por tanto, están íntimamente ligadas a los demás elementos del desarrollo social; teoría que, como puede observarse, al tiempo que ha desacreditado el hábito de considerar las obras de arte en el vacío, intemporales y lejanas, tal y como generalmente las consideraron los críticos del siglo XVII, deja el problema estético en gran medida donde se encontraba.

La sugerencia de Perrault con respecto al enriquecimiento del material del artista por nuevas adquisiciones habría servido para llevar la literatura y el arte al terreno general del desarrollo humano, sin comprometer la distinción sobre la que Wotton y otros insistieron, entre las ciencias naturales y las artes estéticas. Pero esta distinción, enfáticamente respaldada por Voltaire, tuvo el efecto de excluir la literatura y el arte de la visión de aquellos que en el siglo XVIII reconocieron el progreso en el resto de las actividades humanas.

12

Es notable que, en esta controversia literaria, los modernos, Fontenelle incluido, parecen estar curiosamente inconscientes de la importancia de la teoría que proponían sobre el progreso intelectual del hombre. La tratan casi de modo incidental, como parte de la argumentación defensiva, y no como una conclusión inmensamente importante. Sus implicaciones fueron vistas mucho más claramente por el Abbé Terrasson, a quien acabo de mencionar. Geómetra y cartesiano, tomó parte en la controversia en su última etapa, cuando La Motte y Madame Dacier eran los principales antagonistas. La inteligencia humana, decía, ha tenido su infancia y su juventud; su madurez comenzó durante la época de Augusto; los bárbaros detuvieron su curso hasta el Renacimiento; en el siglo XVII, mediante la iluminadora filosofía de Descartes, llegó a superar el estadio que había alcanzado durante la época augustea, y en el siglo XVIII tendría que sobrepasar al XVII. El cartesianismo no es el punto final; forma parte de un proceso. Fue posibilitado por especulaciones previas y será continuado por otros sistemas. No debemos mantener la analogía de la humanidad con un individuo y anticipar un período de vejez. Puesto que, a diferencia del individuo, la humanidad «compuesta de todas las edades», va ganando continuamente en vez de perder. La edad de madurez durará indefinidamente, porque es una madurez progresiva y no estacionaria. Las generaciones posteriores siempre serán superiores a las anteriores, ya que el progreso es «un efecto natural y necesario de la constitución del intelecto humano».

6. El progreso general del hombre: el Abbé de Saint-Pierre

Las especulaciones revolucionarias sobre la condición social y moral del hombre, que fueron el rasgo sobresaliente del siglo XVIII en Francia y que comenzaron hacia 1750, fueron el desarrollo del movimiento intelectual del XVII, que había cambiado la perspectiva del pensamiento especulativo. Unas y otro no fueron sino un movimiento racionalista continuo. En los días de Racine y Perrault, los hombres habían sido complacientemente conscientes de la ilustración de la época en que vivían y, a medida que pasaba el tiempo, esta conciencia se hacía más fuerte y aguda; ésta es una nota de la edad de Voltaire. En los últimos años de Luis XIV y en los que siguieron, el contraste entre esta ilustración mental y el oscuro trasfondo —los males y las miserias sociales del reino, el total desgobernio y la opresión— empezó a insinuarse en las mentes de los hombres. ¿De qué valía el progreso de la ciencia y la mejora de las artes de la vida, si la vida misma no podía ser mejorada? ¿No era posible alguna transformación radical del edificio social que correspondiese a la transformación radical de los principios de la ciencia y

de los métodos de pensamiento inaugurado por Descartes? Año tras año el oscurantismo de los que defendían el poder dominante se hizo más espectacular y los pensadores más dotados, hacia mediados del siglo, empezaron a concentrarse sobre los problemas de la ciencia social y a dirigir la luz de la razón sobre la naturaleza del hombre y las raíces de la sociedad. Así realizaron, con una firmeza a toda prueba, una labor de efectos incalculables.

Con la extensión del racionalismo al terreno social, la idea del progreso intelectual se amplió naturalmente en idea del Progreso general del hombre. La transición fue fácil. Si se podía probar que los males sociales se debían no a deficiencias innatas e incorregibles del ser humano ni tampoco a la naturaleza de las cosas, sino simplemente a la ignorancia y a los prejuicios, entonces el mejoramiento de su situación y finalmente la obtención de la felicidad, serían sólo cuestión de iluminar la ignorancia y eliminar los errores, de acrecentar el saber y difundir la luz. El crecimiento de la «razón humana universal» —una frase cartesiana que figuraba en la filosofía de Malebranche— debía asegurar un destino feliz a la humanidad.

Entre 1690 y 1740 la concepción de un progreso indefinido de la ilustración se había ido abriendo paso en los círculos intelectuales franceses y debió haber sido a menudo un tema de discusión en los salones, por ejemplo, de Madame de Lambert, Madame de Tencin y Madame Dupin, de los que Fontenelle era uno de los más asiduos concurrentes. A este mismo círculo pertenecía su amigo el Abbé de Saint-Pierre, y es en sus escritos que encontramos por primera vez la teoría ampliada hasta abarcar el progreso hacia la perfección social¹.

1

Saint-Pierre había sido educado en los principios cartesianos e idealizaba a Descartes más o menos del mismo modo que Lucrecio idealizó a Epicuro. Pero no tenía aptitudes para la filosofía y se interesaba en las ciencias naturales, tan sólo en cuanto que éstas podían utilizarse directamente para alcanzar la felicidad humana. Era utilitarista por naturaleza y quizá nadie haya sido nunca más coherente al hacer de la utilidad el criterio de cualquier acción o teoría. Aplicando este criterio, tachó de la lista de los grandes hombres a la mayor parte de aquellos a quienes la opinión común ha colocado entre los más grandes. Alejandro, Julio César, Carlomagno son poco estimados por el Abbé de Saint-Pierre². Su conocimiento de la historia y de la ciencia eran superficiales y su concepción de la utilidad era estrecha y un tanto vulgar. Coloca a grandes teóricos como Newton y Leibniz en un lugar inferior a hombres ingeniosos que usaron su habilidad científica para realizar algún invento que hiciera más cómoda la vida. Monumentos artísticos como *Notre Dame* tenían menos valor en su opinión que una carretera, un puente o un canal.

Como muchos de sus más distinguidos contemporáneos, era un deísta. En su lecho de muerte recibió los sacramentos usuales de la Iglesia en presencia de sus familiares, y después dijo al sacerdote que no creía una sola palabra de todo aquello. Sus opiniones reales se transparentan en algunas de sus obras a través de los disfraces convencionales con los que los escritores prudentes de aquel tiempo solían ocultar sus asaltos a la ortodoxia. Atacar al mahometanismo con argumentos igualmente aplicables a la cristiandad era un modo de propagar el

racionalismo en unos tiempos en los que resultaba peligroso propagarlo abiertamente. Esto es lo que hizo el Abbé en su *Discurso contra el Mahometanismo*. Igualmente, en su *Explicación física de una aparición* señala:

Para disminuir nuestras tendencias fanáticas sería útil que el Gobierno estableciese un premio anual que habría de ser concedido por la Academia de Ciencias para la mejor explicación, por medio de las leyes naturales, de los extraordinarios efectos de imaginación, de los prodigios relatados en la literatura griega y latina, y los pretendidos milagros que nos narran los protestantes, los cismáticos y los mahometanos.

El autor tiene buen cuidado de quedarse en el terreno seguro de la discusión. Ninguna autoridad católica podría atacarle por esta frase. Pero ningún lector inteligente dejaría de ver que todos los milagros eran atacados. En los milagros aceptados por los protestantes creían también los católicos.

El abate fue una de las figuras notables de su tiempo. Podríamos incluso decir que fue un tipo nuevo, una especie de filántropo y pacifista del siglo XIX colocado en una atmósfera del siglo XVIII. Era un reformador nato y dedicó su vida a la construcción de proyectos que pudiesen acrecentar la felicidad humana. Introdujo la palabra *bienfaisance* en el lenguaje corriente francés, y la beneficencia era, a sus ojos, la virtud soberana. Fueron pocos los asuntos públicos cuyas deficiencias no apuntase e ingeniasen planes para mejorarlas. La mayor parte de sus numerosos escritos son *projets*, proyectos de reforma del Gobierno, de la economía, de las finanzas, de la educación, elaborados hasta los últimos detalles y dirigidos a aumentar el placer y disminuir el sufrimiento. La ágil inteligencia del Abbé tenía un lado débil, que tiene que ha-

ber comprometido en cierto modo su influencia. Tenía tanta confianza en lo razonable de sus proyectos que creía que si los consideraban con ecuanimidad, los poderes gobernantes no podrían dejar de adoptarlos por su propio interés. Es natural en un reformador el ser confiado, pero el optimismo de Saint-Pierre rayaba en *naïveté*. Miles de personas podrían estar de acuerdo con él en que el celibato del clero católico era una institución malsana, pero cuando preparó una proposición para su abolición e imaginó que el papa, incapaz de resistir a sus argumentos, la adoptaría inmediatamente, habría que excusar a esos miles de personas si lo consideraban un maniático que no podía ser tomado en serio. El modo en que expuso su memorable proyecto para la abolición de la guerra sufre de la misma confiada simplicidad. Como observó Rousseau, todos sus planes mostraban una clara visión de lo que podrían ser sus efectos, «pero él juzgaba como un niño sobre los medios para llevarlos a cabo». Mas su habilidad era grande y tuvo una influencia considerable. Hubiese sido mayor si hubiera poseído el don de la medida.

2

No fue el primero en plantear un proyecto definitivo para establecer una paz perpetua. Hacía ya tiempo que Emeric Cruce había propuesto al mundo un proyecto para realizar una liga universal en la que se incluyesen no sólo las naciones cristianas de Europa sino también los turcos, los persas y los tártaros, la cual, mediante una corte de arbitraje con sede en Venecia, aseguraría el arreglo de todas las disputas por medios pacíficos³. La consecuencia de la paz universal, decía, sería la llegada de

ese bello siglo que los antiguos teólogos prometen para dentro de seis mil años. Pues dicen que entonces el mundo vivirá felizmente y en reposo. Pero sucede que este tiempo casi ha expirado y aunque aún no haya pasado, depende tan sólo de los príncipes conceder antes de que se pase el plazo esa felicidad a sus pueblos.

Más tarde, en ese mismo siglo, otros habían expuesto proyectos similares en oscuras publicaciones, pero el Abbé no se refiere a ninguno de sus precededores.

No estaba cegado por la brillante superficialidad del reino de Luis XIV y se daba perfecta cuenta de la miseria general que la ambiciosa política de guerra de este soberano había acarreado tanto a Francia como a sus enemigos. Sus *Annales politiques* son una útil corrección al *Siècle de Louis Quatorze*. Fue durante la gran lucha por la sucesión española que dedicó su atención a la guerra y llegó a la conclusión de que ésta es un mal innecesario e incluso un absurdo. En 1712 participó en el congreso de Utrecht en calidad de secretario del cardenal de Polignac, uno de los delegados franceses. Sus experiencias allí confirmaron su convicción optimista de que la paz perpetua era una meta que podría ser fácilmente realizada; y en el mes siguiente publicó la memoria que había estado preparando, en dos volúmenes, a la que añadió un tercero, cuatro años después.

Aunque parece que no había conocido la obra de Cruce, Saint-Pierre no pretendía ser original. Ocultó su proyecto tras un nombre pomposo, titulándolo *Proyecto de Enrique el Grande para realizar la Paz Perpetua, explicado por el Abbé de Saint-Pierre*. Ese título se refiere al «gran designio» atribuido a Enrique IV por Sully y dirigido a abatir el poder de Austria: una federación de los Estados Cristianos de Europa dispuestos por grupos y colocados

bajo la autoridad de una Dieta Soberana que regularía los asuntos internacionales y serviría de árbitro en todos los conflictos⁴. Saint-Pierre, ignorando el hecho de que el propósito de Sully consistía en eliminar un poder rival, la convirtió en el texto de su propio proyecto de una alianza perpetua de todos los soberanos de Europa para garantizarse unos a otros la preservación de sus Estados y para renunciar a la guerra como medio de arreglar sus diferencias. Esbozó los términos de esta alianza y tomando a los Estados europeos uno por uno demostró que era de interés para todos firmar los artículos de esa convención. Una vez que los artículos estuviesen firmados, empezaría la edad de oro.

No nos proponemos ahora comentar este plan que el autor, con su característica simplicidad, presentó seriamente a la atención de los hombres de Estado. Es fácil criticarlo a la luz de la historia subsiguiente y ver que, si hubiera sucedido lo imposible y el experimento se hubiera ensayado con éxito, habría causado más sufrimiento que todas las guerras desde aquel día hasta hoy. Pues se basaba en la perpetuación del *statu quo* político en Europa. Daba por sentado que la existente distribución política del poder era perfectamente satisfactoria y se conformaba con los mejores intereses de todos los pueblos en cuestión. Así habría evitado la partición de Polonia, pero habría mantenido la opresión austríaca sobre los italianos. El proyecto aseguraba también a los soberanos la herencia de su autoridad y protegía contra las guerras civiles. Lo que equivalía a pensar que las constituciones existentes eran fundamentalmente justas. La realización del proyecto habría perpetuado todos los males de los gobiernos autocráticos. Su autor no se dio cuenta de que el mal radical de Francia consistía en el

poder irresponsable. Fue necesario el reino de Luis XV y el fracaso de las tentativas de reforma bajo su sucesor para poner esto en evidencia. El Abbé pensaba incluso que un aumento de la autoridad despótica del gobierno era deseable, con tal que estuviese acompañada de un aumento en la cultura y virtud de sus ministros.

En 1729 publicó un compendio de este proyecto y en él fijaba su atención en su valor para la lejana posteridad y no en sus resultados inmediatos. Nadie, dice, puede imaginar o prever las ventajas que semejante alianza de Estados europeos procuraría a Europa después de quinientos años de haber sido establecida. Ahora tan sólo podemos ver sus principios, pero los poderes de la inteligencia humana no son suficientes para discernir sus infinitos efectos en el futuro. Esto puede producir resultados más valiosos que todo cuanto el hombre ha experimentado hasta el momento. Y mantiene su argumento con la observación de que nuestros primitivos antepasados no podían prever los progresos que el curso del tiempo acarrearía a sus rudimentarias medidas para asegurar el orden social.

3

Es característico que las ideas del Abbé de Saint-Pierre fueran un subproducto de sus proyectos particulares. En 1773 publicó un *Proyecto para perfeccionar el gobierno de los Estados*, en el que esbozaba su concepción del curso progresivo de la civilización. La vieja leyenda de la edad de oro en la que los hombres eran perfectamente felices, a la que siguieron las edades de plata, de bronce y de hierro, es exactamente el inverso de la verdad histórica. La edad de hierro vino primero, fue la infancia de la sociedad, en la que los hombres eran pobres e ignorantes de

las artes; es la condición actual de los salvajes de África y América. La edad de bronce siguió a esta primera y en ella había más seguridad, mejores leyes, y comenzó la invención de las técnicas más necesarias. A ésta siguió la edad de plata de la que Europa no ha salido aún. Nuestra razón ha alcanzado el estadio en el que ya podemos considerar cómo abolir la guerra y, por tanto, nos estamos aproximando a una futura edad de oro; pero, el arte de gobierno y la regulación general de la sociedad, a pesar de los progresos realizados, se encuentra aún en su infancia. Sin embargo, todo lo que se necesita es una corta serie de reinados inteligentes en los Estados europeos para poder alcanzar la edad de oro o, en otras palabras, el paraíso sobre la tierra.

Unos pocos reinados inteligentes. El Abbé compartía la ilusión de muchos de que el gobierno es omnipotente y puede proporcionar la felicidad a los hombres. Las imperfecciones de los gobiernos se debían, estaba convencido de ello, principalmente al hecho de que hasta el momento las mentes más capaces no se habían dedicado al estudio de la ciencia de gobernar. La parte más esencial de su proyecto consistía en la formación de una Academia Política que realizaría en el terreno de la política la labor que la Academia de Ciencias realizaba en el estudio de la naturaleza, y actuaría como un cuerpo consultivo para los ministros del Estado en todas las cuestiones referentes al bienestar público. Si fueran aceptadas esta proposición y algunas otras, Saint-Pierre pensaba que la edad de oro no tardaría en llegar.

Estas observaciones—poco más que *obiter dicta*—muestran que Saint-Pierre tenía una visión general del mundo fundada sobre una concepción del progreso de la civilización hacia una meta de felicidad humana. En 1737

publicó una obra especial para explicar este concepto: las *Observaciones acerca del progreso continuo de la razón universal*.

En ella recurre a la comparación de la vida de la humanidad en conjunto con la de un individuo y, como Fontenelle y Terrasson, insiste en que la analogía falla. Podemos considerar nuestra especie como compuesta por todas las naciones que han existido y existirán y asignarle diferentes edades. Por ejemplo, cuando la especie tenga diez mil años de edad, un siglo será para ella lo que un solo año es para la vida de un centenario. Pero hay, sin embargo, una prodigiosa diferencia. El hombre mortal crece hasta la vejez y pierde su razón y su felicidad mediante el debilitamiento de su máquina corporal; mientras que la especie humana, por la perpetua e infinita sucesión de generaciones, se encontrará al final de los diez mil años más capaz de crecer en sabiduría y en felicidad de lo que era al final de los primeros cuatro mil.

En este momento, la especie humana aparentemente no tiene más de siete u ocho mil años y se encuentra «en la infancia de la razón humana», si se la compara con lo que será dentro de cinco o seis mil años. Y cuando se alcance este estadio, habrá entrado tan sólo en lo que podremos llamar primera juventud, al considerar lo que llegará a ser cuando tenga cien mil años más, creciendo continuamente en razón y sabiduría.

Por vez primera aparece definida aquí en términos claros la visión de una larga vida progresiva que la humanidad tiene ante sí. La civilización se encuentra aún en su infancia. Bacon, como Pascal, había pensado que se encontraba en la vejez. Fontenelle y Perrault parecen haber pensado que se encontraba en su madurez; no po-

nían término a su duración, pero no insistían sobre las perspectivas futuras. El Abbé fue el primero que fijó su mirada en los remotos destinos de la humanidad y que le asignó inmensos períodos de tiempo. No se le ocurrió pensar que nuestro destino está ligado al del sistema solar y que es inútil operar con períodos milenarios de progreso, a menos que estemos seguros de la estabilidad correspondiente del medio ambiente cósmico.

Como prueba de los progresos que la razón ha realizado ya, Saint-Pierre sostiene que una comparación entre los mejores trabajos ingleses y franceses sobre ética y política, y las mejores obras de Platón y Aristóteles, demuestra que la humanidad ha realizado un avance sensible. Pero ese avance habría sido infinitamente mayor si tres obstáculos generales no lo hubieran retrasado e incluso, en algunos países y épocas, no lo hubieran hecho retroceder. Estos obstáculos fueron la guerra, la superstición y el miedo de los gobernantes que pensaban que el progreso en la ciencia política sería peligroso para sus propios intereses. Como consecuencia de esos impedimentos, la humanidad sólo empezó a avanzar otra vez a partir del punto al que había llegado con Platón y Aristóteles, en los días de Bodino y de Bacon.

Desde entonces el ritmo del progreso se ha acelerado, y esto se debe a diversas causas. La expansión del comercio marítimo ha producido más riqueza y riqueza significa mayor ocio, y más escritores y lectores. En segundo lugar, las matemáticas y la física se estudian más en los colegios, tendiendo a liberarnos progresivamente de la sujeción a la autoridad de los antiguos. Además, la fundación de academias científicas ha dado facilidades, tanto para comunicar como para corregir los nuevos descubrimientos; el arte de imprimir nos da medios para

difundirlos y, finalmente, el hábito de escribir en lengua vulgar los hace accesibles. El autor podría haberse referido también a los esfuerzos modernos para popularizar la ciencia, de los que su amigo Fontenelle había sido uno de los principales defensores.

Así procede a exponer el principio, más bien dudoso, de que en dos países cualesquiera la diferencia de ilustración entre las clases bajas corresponde con la diferencia entre las clases más educadas. Actualmente, dice, París y Londres son los lugares en que la sabiduría humana ha llegado a un estadio más avanzado. No hay duda de que los diez mejores hombres de las clases elevadas de Ispahan o Constantinopla serán inferiores en su conocimiento de la política y de la ética a los diez sabios más distinguidos de París y Londres. Y esto es válido para todas las demás clases. Los treinta niños de catorce años más inteligentes de París serán más ilustrados que los treinta niños más inteligentes de la edad correspondiente en Constantinopla. La misma diferencia proporcional será válida para las clases más bajas de ambas ciudades.

Pero mientras que el progreso de la razón especulativa ha sido rápido, la razón práctica —la distinción es del Abbé— ha avanzado poco. En punto a la moral y a la felicidad general, el mundo es aparentemente el mismo de siempre. Nuestros sabios mediocres saben veinte veces más que Sócrates y Confucio, pero nuestros hombres más virtuosos no son más virtuosos que ellos. El crecimiento de la ciencia ha añadido mucho a las artes y a las comodidades de la vida, así como a la suma de los placeres, y ha de añadir más aún. El progreso en las ciencias naturales es parte del progreso de la «razón humana universal», cuya meta es el aumento de nues-

tra felicidad. Pero hay otras dos ciencias que son mucho más importantes para el aumento de la felicidad, la Ética y la Política, que, olvidadas por los hombres de genio, han avanzado poco en el curso de dos mil años. Es una gran desgracia que Descartes y Newton no se dedicasen a perfeccionar esas ciencias, incomparablemente más útiles para la humanidad que aquellas en que realizaron sus grandes descubrimientos. Cayeron en el error común de valorar comparativamente los diversos campos del saber, error al que también debemos imputar el que mientras existen academias de Ciencias y Letras, no hay instituciones semejantes para la Política y la Ética.

Con estos argumentos establece para su propia satisfacción que no hay obstáculos insuperables al Progreso del género humano hacia la felicidad y que no hay barreras que no puedan ser removidas si los gobiernos las ven desde la perspectiva del Abbé de Saint-Pierre. La superstición está ya en declive; no habría más guerras si se adoptase su simple esquema de paz permanente. Funden los Estados inmediatamente academias Políticas y Morales, consagren los hombres más capaces su talento a la ciencia del gobierno y en cien años haremos más progresos de los que haríamos en dos mil si continuamos moviéndonos con la rapidez con que lo hemos hecho hasta ahora. Si se realizan estas cosas, la razón humana llegará tan lejos en dos o tres milenios que los hombres más inteligentes de esa edad serán tan superiores a los más sabios de hoy como éstos lo son respecto a los más sabios salvajes africanos. Este «perpetuo e ilimitado aumento de la razón» producirá un día un acrecentamiento de la felicidad humana que nos asombraría más de lo que nuestra civilización asombraría a un cafre.

4

El Abbé Saint-Pierre, en efecto, afrontó con la mayor desenvoltura los más profundos y complejos problemas que desafían el intelecto humano. No tenía idea de su profundidad y complejidad y los trataba ligeramente, estudiando la naturaleza humana como si fuera una abstracción, con un método que indudablemente él hubiera descrito como cartesiano. Simplemente operaba con las ideas difundidas en una sociedad saturada de cartesianismo: supremacía de la razón humana, ilustración progresiva, valor de esta vida en sí misma y el principio de la utilidad. Dadas estas ideas y la particular inclinación de su mente, no se necesitaba gran ingenio para avanzar desde la idea del progreso de la ciencia a la idea del progreso de la naturaleza moral del hombre y de sus condiciones sociales. La omnipotencia de los gobiernos para moldear el destino de los pueblos, la posibilidad de creación de gobiernos ilustrados y el progreso indefinido del saber —todos estos artículos de su fe— fueron los términos de un argumento en forma de sorites que era fácil desarrollar en su breve tratado.

Pero no seamos injustos con él. Era un pensador de una estatura mucho más considerable de lo que la posteridad ha estado dispuesta a reconocer durante largo tiempo. Es sencillo ridiculizar algunos de sus *projets* y descartarle como un maniático que al mismo tiempo era algo aburrido. La verdad, sin embargo, es que muchos de sus esquemas eran cuerdos y válidos. Sus ideas económicas, que había elaborado él solo, iban por delante de su época y un escritor reciente incluso lo ha descrito como «*contemporain égaré au XVIII^e siècle*». Algunas de sus propuestas financieras fueron puestas en práctica por Tur-

got. Pero su significación en el desarrollo de las ideas revolucionarias que dominarían la segunda mitad del XVIII apenas ha sido apreciada todavía, y fue imperfectamente estimada por sus contemporáneos.

Es fácil ver por qué. Sus teorías están enterradas en la multitud de sus *projets*. Si en vez de dedicarse a elaborar los detalles de infinitas reformas particulares hubiera construido teorías generales del gobierno y de la sociedad, de la economía y de la educación, éstas podrían no haber tenido mayor valor intrínseco, pero se le hubiera reconocido como precursor de los enciclopedistas.

Pues sus principios son los de ellos. Omnipotencia del gobierno y de las leyes para moldear la moral de los pueblos; subordinación de todo conocimiento a la diosa utilidad; deificación de la razón humana y doctrina del Progreso. Su crudo utilitarismo le condujo a despreciar el estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales —a pesar de su veneración por Descartes— por ser comparativamente inútiles y despreciaba las bellas artes como una pérdida de tiempo y de trabajo que podrían haber sido mejor utilizados. No sabía nada de ciencias naturales y no tenía sensibilidad artística. Los filósofos de la Enciclopedia no llegaron tan lejos, pero tomaron esa dirección. Eran fríos e indiferentes respecto de la ciencia especulativa y se inclinaban a valorar a los artesanos por encima de los artistas.

En sus ideas religiosas el Abbé difería de Voltaire y de los filósofos sociales posteriores en un aspecto importante, pero precisamente esta diferencia era consecuencia de su utilitarismo. Era deísta como aquéllos, ya lo vimos; se había embebido del espíritu de Bayle y de la doctrina de los racionalistas ingleses, que se estaban defendiendo en la sociedad francesa en la última parte de

su vida. Su Dios, sin embargo, era más que el creador y el organizador de los enciclopedistas pues era también el «*Dieu vengeur et rémunérateur*», en el que creía Voltaire. Pero aquí su fe era mayor que la de Voltaire. Mientras Voltaire refería los castigos y las recompensas a esta vida, el Abbé creía en la inmortalidad del alma, en el cielo y en el infierno. Reconocía que la inmortalidad no puede demostrarse, que es sólo probable, pero se aferraba a ella firme e incluso intolerantemente. En sus escritos queda claro que su apego a esta doctrina se debía a su utilidad como auxiliar del magistrado y del tutor, y también porque el Paraíso añadiría algo al total de la felicidad humana.

Pero aunque su religión tenía más artículos de fe, era un enemigo tan resuelto de «superstición» como Voltaire, Diderot y los demás. No fue tan lejos como ellos en cuanto a racionalismo agresivo —pertenecía a una generación anterior—, pero sus principios eran los mismos.

El Abbé de Saint-Pierre representa, por tanto, la transición del cartesianismo primitivo, ocupado con problemas meramente intelectuales, al pensamiento posterior del siglo XVIII, que se centraba en los problemas sociales. Anticipó el espíritu humanístico de los enciclopedistas que habían de convertir al hombre, en un sentido nuevo, en el centro del mundo. Dio origen, o por lo menos fue el primero, en proclamar el nuevo credo del destino humano: el progreso social indefinido.

7. Nuevas concepciones de la Historia: Montesquieu, Voltaire, Turgot

La teoría del Progreso humano no puede sostenerse de modo duradero sobre argumentos abstractos o sobre los débiles fundamentos establecidos por el Abbé de Saint-Pierre. Esta teoría, en definitiva, ha de ser juzgada por la Historia, y no es por casualidad que el estudio de ésta sufrió un cambio revolucionario cuando aquélla apareció. Si el Progreso ha de ser algo más que la ilusión dorada de algún optimista, hay que demostrar que la vida del hombre sobre la tierra no se ha reducido a un capítulo de accidentes susceptibles de conducir o no a alguna parte, sino que está sujeta a leyes comprobables que han determinado su orientación general y asegurarán su llegada a la meta deseada. Hasta el momento se había encontrado un cierto orden y unidad en la historia mediante la teoría cristiana de los designios providenciales y de las causas últimas. Había que buscar nuevos principios de orden y unidad que reemplazasen a estos otros desacreditados por el racionalismo. De igual manera que el avance de las ciencias dependía del postulado de que los fenómenos físicos se encuentran sujetos a leyes invariables, había que

encontrar algún postulado en el terreno de los fenómenos sociales si se quería sacar alguna conclusión de la historia.

Así, en armonía con el movimiento general de pensamiento, aparecieron alrededor de la mitad del siglo XVIII nuevas líneas de investigación que desembocaron en la sociología, la historia de la civilización y la filosofía de la historia. *De l'esprit des lois* de Montesquieu, que puede reclamar para sí el título de padre de la moderna ciencia social, el *Essai sur les mœurs* de Voltaire y el plan de Turgot para una *Histoire Universelle* abren una nueva era en la visión humana del pasado.

1

Montesquieu no se contaba entre los apóstoles de una idea del Progreso. Esta idea no prendió nunca en su mente. Pero se había educado en el mismo medio intelectual en que había aparecido la idea; se había alimentado tanto en la disolvente dialéctica de Bayle cuanto en la enunciación cartesiana de la ley natural. Y su obra se puso al servicio no de la doctrina del pasado, sino de la del futuro. Intentó extender la teoría cartesiana a los hechos sociales. Mantuvo que los fenómenos políticos, igual que los físicos, se hallan sujetos a leyes generales. Ya había concebido esta idea, la más sorprendente e importante de todas las suyas, cuando escribía sus *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los Romanos* (1734), en donde trataba de aplicarla:

No es la Fortuna lo que gobierna el mundo, tal y como demuestra la historia de los romanos. Son causas generales, morales o físicas las que operan sobre cada Estado, lo elevan, lo mantienen o lo destruyen; todo cuanto sucede se halla sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado acci-

dental de una batalla, arruina a un Estado, no hay duda de que por debajo de ésta había una causa general que acarreó la decadencia de ese Estado a partir de esa batalla individualmente considerada. En una palabra, el movimiento principal (*l'allure principale*) lleva consigo todos los acontecimientos particulares.

Pero si esto excluye a la Fortuna, igualmente elimina a la Providencia, los designios divinos y las causas finales; y uno de los efectos de las *Consideraciones*, que Montesquieu no pudo dejar de tener en cuenta, fue desacreditar el tratamiento de la historia de Bossuet.

El *Esprit des lois* apareció catorce años después. Entre los libros que han ejercido una considerable influencia sobre el pensamiento, hay pocos más capaces de defraudar a un lector moderno. El autor no tenía el don de lo que podríamos llamar arquitectura lógica, y su obra causa el efecto de una colección de ideas que Montesquieu fue incapaz de coordinar con claridad sistemática. Se entroniza un nuevo principio: la actuación de causas generales; pero esas causas, fuera de su obvia distinción entre físicas y morales, no son clasificadas. No tenemos garantía de que las causas morales se hallen plenamente enumeradas y no se distinguen las originarias de las derivadas. La causa general que Montesquieu subraya con más claridad es el medio ambiente físico: la geografía y el clima.

La influencia del clima sobre la civilización no era una idea nueva. En la Edad Moderna, como hemos visto, fue apuntada por Bodino y reconocida por Fontenelle. El Abbé de Saint-Pierre la aplicó a su explicación de la religión mahometana y el Abbé Du Bos en sus *Reflexiones sobre poesía y pintura* sostuvo que el clima ayuda a determinar las épocas del arte y la ciencia. Chardin, en sus *Viajes*, un libro que Montesquieu estudió a fondo, había

apreciado también su importancia. Pero Montesquieu hizo fijar la atención general sobre ella y, desde entonces, todos los investigadores han reconocido las condiciones geográficas como factor influyente en el desarrollo de las sociedades humanas. Su propia discusión del tema no llegó a ninguna conclusión útil. No determinó los límites de la acción de las condiciones físicas y el lector llega difícilmente a distinguir si son fundamentales o accesorias, si determinan el curso de la civilización o tan sólo lo perturban.

Varias cosas gobiernan a los hombres —dice—, el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos históricos, la moral y las costumbres, de todo lo cual resulta un espíritu general (*esprit général*).

Esta coordinación del clima y los productos de la vida social es característica de la falta de sistematización de su pensamiento. Pero la observación que hizo el autor de que hay siempre una correlación entre las leyes de un pueblo y su *esprit général* es de gran importancia. Apuntaba hacia la teoría de que todos los productos de la vida social se hallan íntimamente relacionados.

En los tiempos de Montesquieu, la creencia general era que la legislación tiene un poder casi ilimitado para modificar las condiciones sociales. Ya lo hemos visto en el caso de Saint-Pierre. La concepción de Montesquieu de las leyes generales debió ser un antídoto contra esta creencia. Sin embargo, causó menos efecto sobre sus contemporáneos de lo que habríamos podido esperar y éstos encontraron más de su gusto lo referente a la influencia de las leyes sobre las costumbres. Alguna influencia de esto debe haber en la sugerencia de Comte de que no podía dar a su concepción una consistencia o vi-

gor reales porque él mismo se encontraba inconscientemente bajo la influencia de la fe excesiva en los efectos de la acción legisladora.

Un defecto fundamental en el tratamiento de los fenómenos sociales por Montesquieu es que los abstraigo de sus relaciones en el tiempo. Su mérito consistió en tratar de explicar la correlación de las leyes y las instituciones con las circunstancias históricas, pero no distinguió o conectó las diferentes etapas de civilización. Era proclive a confundir, como lo ha hecho notar Sorel, todos los períodos y todas las Constituciones. Cualquiera que sea el valor de la idea de Progreso, podemos estar de acuerdo con Comte en que si Montesquieu la hubiese captado, habría producido una obra de mayor valor. Su libro anuncia una revolución en el mundo de la ciencia política, pero en muchos aspectos pertenece a un etapa pre-Montesquieu.

2

Durante los mismos años en que Montesquieu trabajaba en su *Esprit des lois*, Voltaire se hallaba escribiendo su *Siglo de Luis XIV* y su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la Historia, desde Carlomagno hasta la muerte de Luis XIII*. La primera obra, muy leída todavía hoy, se publicó en 1751. Partes de su *Ensayo*, que desde entonces ha caído en el olvido, aparecieron en el *Mercure de France* entre 1745 y 1751; fue publicado completo en 1756, junto con el *Siglo de Luis XIV*, que era su continuación. Si le añadimos el *Resumen del reinado de Luis XV* (1769) y observamos que la introducción y los primeros catorce capítulos del *Ensayo* esbozan una historia universal antes de Carlomag-

no, y que la China, la India y América estaban incluidas en su estudio, la obra de Voltaire puede compararse a un resumen de la civilización mundial desde los orígenes hasta su época. Si Montesquieu fundó la ciencia social, Voltaire creó la historia de la civilización y el *Ensayo*, pese a todas sus limitaciones, puede clasificarse como uno de los más importantes libros del siglo.

En su *Siglo de Luis XIV*, anunciaba que su meta era «pintar no las acciones de un solo hombre, sino el espíritu de los hombres (*l'esprit des hommes*) en la más ilustrada edad habida hasta el presente» y que «el progreso de las artes y de las ciencias» era una parte esencial de su tema. De igual modo se proponía en el *Ensayo* trazar «*l'histoire de l'esprit humain*» y no los detalles fácticos, y mostrar los pasos por los que el hombre había avanzado «desde su rusticidad bárbara» en tiempos de Carlomagno y sus sucesores «hasta la gentileza de los nuestros». Hacer esto, decía, era realmente escribir una historia de la opinión, ya que en resumen todos los sucesivos grandes cambios políticos y sociales que han transformado al mundo se debieron a cambios de opinión. El prejuicio siguió al prejuicio, el error al error; «finalmente, con la ayuda del tiempo, los hombres llegaron a corregir sus ideas y aprendieron a pensar».

El *motif* de la obra es, en breve, que las guerras y las religiones han sido los mayores obstáculos al progreso de la humanidad y que si llegasen a ser abolidas, junto con los prejuicios que las engendran, el mundo mejoraría rápidamente.

Podemos creer que la razón y la industria —dice— progresarán cada vez más y más; que las artes útiles mejorarán; que, de los males que han afligido a los hombres, los prejuicios, que no han sido su menor azote, desaparecerán gradualmente de las

mentes de quienes gobiernan las naciones y que la filosofía, difundida por toda la faz de la tierra, ayudará a la naturaleza humana a consolarse de las calamidades que ha experimentado a lo largo de los siglos.

Evidentemente, éste no es el tono del Abbé de Saint-Pierre. El optimismo de Voltaire estaba siempre templado con cierto cinismo. Pero la idea del Progreso está presente, aunque de manera moderada. Y se basa en el mismo principio: la razón universal que es parte del hombre, «subsiste pese a todas las pasiones que la combaten, pese a todos los tiranos que la ahogarían en sangre, pese a todos los impostores que quisieran aniquilarla mediante la superstición». Ésta era evidentemente una opinión meditada. Su sentido común le apartaba de cualquier clase de especulaciones utópicas sobre el futuro; su cinismo, por otra parte, le obligaba a utilizar siempre un lenguaje pesimista. Pero ya desde los primeros momentos de su carrera intelectual se había levantado en armas contra ese «sublime misántropo» de Pascal, que «escribe contra la naturaleza humana casi como si escribiera contra los jesuitas»; y al final de su vida volvió a los mismos ataques. Los *Pensées* de Pascal encierran una teoría acerca de la vida —la doctrina del pecado original, la idea de que la vida es una preparación para la muerte— que se opone radicalmente al espíritu del Progreso. Voltaire se daba intuitivamente cuenta de que éste era un enemigo que había que combatir. De un modo más ligero, había mantenido en un poema muy conocido, *Le Mondain*¹, el valor de la civilización y de todos sus efectos, lujo incluido, contra quienes recordaban melancólicamente la simplicidad de los tiempos antiguos, la edad dorada de Saturno.

Para él, sin embargo, la vida en París, Londres o Roma de su época es infinitamente preferible a la vida en el edén.

*D'un bon vin frais ou la mousse ou la séve
Ne gratta point la triste gosier d'Eve
La soie et l'or ne brillaient point chez eux.
Admirez-vous pour cela nos aïeux?
Il leur manquait l'industrie et l'aisance
Est-ce vertu? C'était pure ignorance.*

Volviendo al *Ensayo*, lanzó el guante a la concepción de la historia del mundo tan brillantemente representada en el *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Esta obra estaba constantemente presente en la mente de Voltaire. Él señalaba que aquélla no podía pretender ser una historia universal; se refería tan sólo a cuatro o cinco pueblos y, especialmente, a la pequeña nación judía «desconocida para el resto del mundo o justamente despreciada», pero de la que Bossuet había hecho el centro de interés, como si la última ratio de todos los grandes imperios de la antigüedad dependiese de sus relaciones con los judíos. Pensaba en Bossuet cuando decía, «hablaremos de los judíos como podríamos hacerlo de los escitas o los griegos, pesando las probabilidades y discutiendo los hechos». En esta nueva perspectiva, la importancia de la historia hebrea se reducía por vez primera a unos límites moderados.

Pero Voltaire no combatía las opiniones de Bossuet sólo en este punto particular, aunque central. Eliminaba totalmente las causas últimas y la Providencia no tenía papel alguno en su escenario histórico. En este punto, su pensamiento apoyaba las enseñanzas de Montesquieu. Pero en todo lo demás, Montesquieu y Voltaire diferían totalmente en cuanto al método. Voltaire se ocupaba so-

lamente del encadenamiento casual de los acontecimientos y de los motivos inmediatos de los hombres. Su interpretación de la Historia se limitaba al descubrimiento de causas particulares; no tomaba en cuenta aquellas causas generales y más amplias que Montesquieu había investigado. Montesquieu trató de mostrar que las vicisitudes de las sociedades estaban sujetas a leyes; Voltaire creía que los acontecimientos estaban determinados por el azar allí donde no podían ser conscientemente guiados por la razón humana. El elemento del azar aparece incluso en la legislación: «Casi todas las leyes se han promulgado para enfrentarse con necesidades pasajeras, como medicinas que se aplican de modo fortuito, que curan a unos pacientes y terminan con la vida de otros».

Según la teoría de Voltaire, el curso de la humanidad podría haber sido diferente a partir de cualquier momento; pero, fuera cual fuese ese curso, la naturaleza de la razón humana hubiera asegurado un determinado progreso en la civilización. Sin embargo, el lector del *Ensayo* y de *Luis XIV* podría sacar la impresión de que la seguridad del Progreso es frágil y precaria. Si ha sido el azar quien ha gobernado los elementos, si la ascensión y la decadencia de los imperios, la sucesión de las religiones, las revoluciones en los Estados y la mayor parte de las grandes crisis de la historia fueron efectos del azar, ¿hay algún fundamento convincente para creer que la razón humana, principio al que Voltaire atribuye el avance de la civilización, prevalecerá a la larga? La civilización ha logrado un cierto grado de organización en este o aquel país, en esta o aquella época ha habido eras de rápido progreso, pero ¿cómo podemos estar seguros de que éstos no son más que episodios fortuitos? El declive ha sucedido al auge, la regresión al progreso, ¿puede

mantenerse que la historia autoriza a concluir que la razón logrará siempre un ascendiente tal que la acción del azar no logrará nunca más torcer su voluntad? ¿No es esta conclusión tan sólo una esperanza, no avalada por los datos de la experiencia del pasado; simplemente una de las características de la Edad de las Luces?

Voltaire y Montesquieu plantean de esta manera ciertas cuestiones fundamentales de gran relevancia para la teoría del Progreso, temas que pertenecen a lo que pronto se llegó a conocer como Filosofía de la Historia, nombre inventado por Voltaire, aunque para él no tenía el sentido que ha cobrado después.

3

Seis años antes de que el *Ensayo* de Voltaire se publicase de forma completa, un joven estaba ya planeando un trabajo sobre el mismo tema. Turgot es honrado como economista y administrador, pero si hubiera llegado a escribir sus *Discursos acerca de la Historia Universal*, que había proyectado a los veintitrés años, su posición en la literatura histórica podría haber llegado a eclipsar los otros títulos por los que merece ser recordado. Poseemos un proyecto parcial de su plan, complementado por dos conferencias que pronunció en 1750 en la Sorbona, de forma que conocemos sus conceptos generales.

Había asimilado las ideas del *Esprit des lois* y es probable que hubiese leído partes de la obra de Voltaire que habían aparecido en un periódico. Su obra, al igual que la de Voltaire, iba a ser un reto a la concepción de la historia de Bossuet; se proponía trazar los azares de la especie humana a la luz de la idea del Progreso. Ocasionalmente se refiere a la Providencia, pero hemos de tomar estas

afirmaciones como una prudente hipocresía. La Providencia no tiene intervención alguna en sus esquemas. El papel que representaba en Bossuet es usurpado aquí por las causas generales que Turgot había aprendido de Montesquieu. Pero su mente sistemática habría conseguido organizar y clasificar las ideas que Montesquieu dejó un tanto confusas. Criticó las inducciones esbozadas en el *Esprit des lois* sobre la influencia del clima por apresuradas y exageradas; y subrayó que las causas físicas tan sólo pueden producir sus efectos actuando sobre «los principios ocultos que contribuyen a formar nuestra inteligencia y nuestro carácter». De donde se sigue que el primer elemento que hay que tomar en consideración son las causas psíquicas o morales y que es una falta en el método tratar de evaluar las causas físicas hasta tanto no hayamos agotado las morales y estemos seguros de que los fenómenos no pueden ser explicados exclusivamente por éstas. En otras palabras, el estudio del desarrollo de las sociedades debe basarse sobre la psicología; y para Turgot, como para todos sus contemporáneos progresistas, psicología equivalía a la filosofía de Locke.

Las causas necesarias generales, por tanto, que deberíamos llamar con mayor propiedad condiciones, han determinado el curso de la Historia: la naturaleza del hombre, sus pasiones y su racionalidad en primer lugar; y en segundo, su entorno, es decir, la geografía y el clima. Pero su curso es una secuencia estrictamente delimitada de causas y efectos particulares «que ligan el estado del mundo (en un momento dado) a todos los que le han precedido». Turgot no se plantea el problema del libre albedrío, pero su continuidad causal no excluye «la acción libre de los grandes hombres».

Concibe la historia universal como el progreso constante, aunque lento, de la raza humana como un gigantesco todo, a través de períodos alternativos de calma y de crisis, hacia una mayor perfección. Las diversas unidades que componen el todo no se mueven con igual rapidez, porque la naturaleza no es imparcial con sus dones. Algunos hombres tienen talentos que otros no poseen, y los dones de la naturaleza a veces se desarrollan por las circunstancias, otras se quedan sepultadas e ignoradas. Las desigualdades en el avance de las naciones se deben a una infinita variedad de circunstancias, y estas desigualdades pueden tomarse como prueba de que el mundo ha tenido un principio, ya que en una eterna duración habrían desaparecido.

Pero el desarrollo de las sociedades humanas no ha sido guiado por la razón humana. Los hombres no han convertido la felicidad general en el fin de sus acciones de un modo consciente. Han sido conducidos por las pasiones y la ambición y nunca han sabido hacia qué meta se estaban moviendo. Si la razón hubiese presidido, el progreso se habría detenido rápidamente. Para evitar la guerra, los pueblos se habrían mantenido en aislamiento y la especie humana habría quedado dividida para siempre en una muchedumbre de grupos encerrados en sí mismos hablando lenguas diferentes. Todos esos grupos habrían tenido un limitado horizonte de ideas, se habrían mantenido estacionarios en la ciencia, en el arte y en las tareas de gobierno y nunca se habrían elevado sobre la mediocridad. La historia de China es un ejemplo de los resultados de un intercambio restringido entre los pueblos. Así aparece una inesperada conclusión: si no hubiese existido la sinrazón y la injusticia no habría habido progreso.

Apenas es necesario señalar que este argumento es insostenible. La hipótesis da por sentado que la razón asume el control entre los pueblos primitivos y, al mismo tiempo, supone que su poder desaparecería por completo si tratasen de mantener un intercambio pacífico. Pero aunque Turgot ha expuesto este tema en forma poco convincente, su propósito consistía en mostrar que, de hecho, «las pasiones tumultuosas y peligrosas» han sido fuerzas motrices que han hecho moverse al mundo en la dirección deseable hasta tanto llegue el tiempo de que la razón empuñe el timón.

De este modo, mientras Turgot habría suscrito la afirmación volteriana de que la Historia es en gran medida «*un ramas de crimes, de folies, et de malheurs*», su opinión acerca de la significación de los sufrimientos humanos es diferente y casi se aproxima al fácil optimismo de Pope: «Todo lo que es, está bien». Turgot piensa que todas las experiencias de la especie humana son un mecanismo indispensable para el Progreso y no lamenta las insuficiencias y las calamidades. Parecería que muchos cambios y revoluciones, observa, han tenido los más dañinos efectos; sin embargo, cada cambio ha aportado una nueva ventaja, ya que ha aportado nueva experiencia y, por tanto, ha sido instructivo. El hombre avanza a fuerza de cometer errores. La historia de la ciencia muestra (como ya lo había apuntado Fontenelle) que la verdad se alcanza a partir de las ruinas de las falsas hipótesis.

La dificultad que presentan los períodos de decadencia y barbarie que suceden a las épocas iluminadas se resuelve mediante la afirmación de que en esos tiempos oscuros el mundo no ha permanecido quieto; ha habido realmente un progreso que no deja de ser importante aunque sea relativamente invisible. En la Edad Media,

que es el caso más típico, hubo avances en las artes mecánicas, en el comercio, en algunos aspectos de la vida civil, todos los cuales ayudaron a preparar el camino hacia tiempos mejores. En este punto la perspectiva histórica de Turgot se opone netamente a la de Voltaire. Considera a la cristiandad como un elemento poderoso de civilización y no como un retardador o un enemigo. Si hubiese llegado a ejecutar su programa, su obra habría proporcionado un notable contrapeso a la opinión defendida por Voltaire y desarrollada posteriormente, de modo más juicioso, por Gibbon, según la cual «el triunfo de los bárbaros y de la religión» constituyó una calamidad para el mundo.

Turgot proponía además dos leyes de desarrollo. Observaba que cuando un pueblo se halla progresando, cada paso que da causa una aceleración en el ritmo de progreso. Y anticipó la famosa «ley» de los tres estadios de Comte en la evolución intelectual, aunque sin otorgarle la significación extensa y fundamental que Comte le atribuyó.

Antes de que los hombres comprendiesen la conexión causal entre los fenómenos físicos, nada les parecía tan natural como la suposición de que habían sido producidos por seres inteligentes invisibles y parecidos a nosotros; pues ¿a qué otra cosa podrían haberse parecido?

Éste es el estadio teológico de Comte.

Cuando los filósofos se dieron cuenta del absurdo que suponían las fábulas sobre los dioses, sin haber llegado aún a una comprensión de la historia natural, comenzaron a explicar las causas de los fenómenos mediante expresiones abstractas tales como las de esencias y facultades.

Éste es el estadio metafísico. «Tan sólo posteriormente, al observar la recíproca acción mecánica de los cuerpos, comenzaron a emitirse hipótesis, capaces de ser desarrolladas mediante las matemáticas y verificadas por la experiencia.» Este es el estadio positivo. La observación no posee, claro está, la enorme importancia que Comte le atribuyó; pero sea cual fuere su valor, Turgot merece ser mencionado como el primero que la formuló.

Las notas que Turgot redactó para su plan nos permiten suponer que su *Historia Universal* podría haber llegado a ser un trabajo más importante y más profundo que el *Ensayo* de Voltaire. Habría sido un digesto de las obras de Montesquieu, a las que Voltaire concedió poca atención, y el autor habría elaborado la íntima conexión y la mutua interacción de todos los fenómenos sociales, tales como el arte de gobernar y la moral, la religión, la ciencia y las artes. Aunque su tesis general coincidía con la de Voltaire —el avance gradual de la humanidad hacia un estado de ilustración y racionalidad—, hizo de la idea de Progreso algo más vital; para él, era una idea organizadora al igual que la de la Providencia lo era para San Agustín y Bossuet, que daba a la historia unidad y sentido. La opinión de que el hombre se ha ido moviendo ciegamente en la dirección deseable es la contrapartida de lo que para Bossuet era un plan divino forjado por la actividad de hombres desconocedores del mismo, y se opone radicalmente a las ideas de Voltaire y otros filósofos de la época que atribuían el Progreso de modo exclusivo a la razón humana que luchaba conscientemente contra la ignorancia y las pasiones.

8. Enciclopedistas y economistas

1

El movimiento intelectual que preparó la opinión francesa para la Revolución y que dio nuevos principios para la reconstrucción de la sociedad puede ser descrito como un movimiento humanista en el sentido de que el hombre era el centro del interés especulativo.

Una idea que nunca hemos de perder de vista —dice Diderot— es que si alguna vez desterráramos al hombre, es decir, al ser pensante y contemplativo, de la faz de la tierra, este patético y sublime espectáculo de la naturaleza se convertiría en una escena de melancolía y de silencio. Es la existencia del hombre la que da interés a la existencia de otros seres... ¿Por qué no habríamos de convertirle en el centro común? El hombre es el término único del que debemos partir.

De aquí que la psicología, la moral, la estructura de la sociedad fueran los temas que atraían la atención, en vez de aquellos más amplios problemas supra-humanos que habían ocupado a Descartes, Malebranche y Leibniz.

Poco importaba saber si nuestro mundo era el mejor de todos los mundos posibles; lo que interesaba era la relación entre el pequeño mundo del hombre y su voluntad y capacidades. La ciencia natural interesaba solamente en cuanto podía servir de ayuda a la ciencia social y subvenir a las necesidades humanas. La mejor analogía para este movimiento intelectual no la ofrece el Renacimiento, al que convencionalmente se le ha otorgado el título de *humanista*, sino la edad de la ilustración griega en la segunda mitad del siglo V antes de Jesucristo, cuyos representantes son Protágoras, Sócrates y algunos otros que abandonaron los problemas de las causas últimas del cosmos, que hasta entonces habían sido el gran tema de estudio de los filósofos, para dirigir su atención hacia el hombre, su naturaleza y sus obras.

En esta nueva forma de «antropocentrismo» podemos comprobar cómo el movimiento general del pensamiento se ha adaptado intuitivamente a la revolución astronómica. Dentro del sistema de Tolomeo no era incongruente o absurdo que el hombre, señor del centro del Universo, se considerase como la más importante de las criaturas del cosmos. Ésta es la concepción, implícita en el esquema cristiano, que había sido construido sobre la antigua y errónea cosmología. Cuando se descubrió el verdadero lugar de la tierra y el hombre se encontró en un pequeño planeta, parte de uno de los innumerables mundos solares, ya no fue posible sostener su importancia cósmica. Fue reducido a la condición de un insecto que se arrastraba en un «*tas de boue*», tan vivamente descrito por Voltaire en su *Micromegas*. Pero el hombre es una fuente de recursos; ἄπορος ἐπ' οὐδέν ἔρκεται. Desplazado, junto con su morada, del centro de las cosas, descubre un nuevo modo de restaurar su propia

importancia; interpreta su humillación como una liberación. Al encontrarse flotando como una isla insignificante en la inmensidad del espacio, decide que, por fin, se ha convertido en el dueño de su propio destino; puede liberarse del antiguo fardo de las causas finales, del pecado original y de todo lo demás; puede construir su propio mapa y, libre de todo esquema cósmico, no necesita contar con el universo más que cuando lo juzgue conveniente. O, si es un filósofo, puede decir que, después de todo, su universo está constituido por sus propias sensaciones y que, gracias a esta relatividad, el «antropocentrismo» ha sido restaurado de una nueva y más efectiva forma.

Constituido por sus propias sensaciones: la filosofía de Locke triunfaba ahora en Francia. He utilizado el término «cartesianismo» para describir no las doctrinas metafísicas de Descartes (ideas innatas, dos sustancias, etcétera), sino los grandes principios que subsistieron una vez que su sistema metafísico fue superado: supremacía de la razón e inmutabilidad de las leyes naturales, libres de toda intervención providencial. Estos principios estaban aún en vigor, pero las opiniones particulares de Descartes acerca de los fenómenos mentales fueron superadas en Francia por la psicología de Locke, cuya influencia fue impuesta por Voltaire y Condillac. La doctrina de que todas nuestras ideas derivan de los sentidos subyace en toda la teoría acerca del hombre y de la sociedad, a cuya luz los pensadores revolucionarios, Diderot, Helvetius y sus seguidores, criticaron el orden existente y denunciaron los prejuicios vigentes. Este sensismo (que iba más allá de lo que Locke había querido decir) encerraba una estricta relatividad del conocimiento y desembocaba inmediatamente en la vieja doctrina

pragmática de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas. Y el espíritu de los filósofos franceses del siglo XVIII era claramente pragmático. El interés del hombre era su principio y el valor de la especulación se juzgaba por su utilidad para la humanidad. «El valor y los derechos de la verdad se fundan sobre su utilidad», que es «la única medida de los juicios humanos», mantiene determinado pensador; otro declara que «la utilidad lo abarca todo», *l'utile circonscrit tout*; otro dice que «ser virtuoso es ser útil; ser vicioso es ser inútil y dañino; éste es el resumen de toda moralidad». Helvetius, anticipando a Bentham, elabora la teoría de que la utilidad es la única base posible de la ética. Bacon, el utilitarista, fue tan alabado como Locke. De igual modo que, un siglo antes, su influencia había inspirado la fundación de la Royal Society, su nombre ahora también fue invocado por los fundadores de la Enciclopedia.

Por debajo de toda la especulación filosófica, hay una corriente subterránea de emoción que en los pensadores franceses del siglo XVIII era fuerte e incluso violenta. Se prefería llegar a resultados prácticos. Su obra era una calculada campaña para transformar los principios y el espíritu de los gobiernos y destruir el sacerdotalismo. Puesto que el problema del género humano consistía en alcanzar un estado de felicidad por su propios medios, estos pensadores creían que podría resolverse mediante el triunfo gradual de la razón sobre los prejuicios, del saber sobre la ignorancia. La revolución violenta estaba lejos de sus pensamientos; esperaban crear, mediante la difusión del saber, una opinión pública que obligase a los gobiernos a cambiar el tenor de su legislación y de su administración, y hacer de la felicidad del pueblo su principio rector. La confianza optimista en que el hom-

bre es *perfectible*, es decir, capaz de un progreso indefinido, inspiró la totalidad del movimiento, por muy grandes que fuesen las discrepancias entre las opiniones de algunos pensadores particulares. La creencia en el Progreso era la fe que los mantenía, aunque, preocupados por los problemas de mejoras inmediatas, dejaran aquella noción más bien vaga y poco definida. La palabra misma aparece poco en sus obras. La idea recibe un tratamiento subordinado a otras ideas entre las que había crecido: Razón, Naturaleza, Humanidad, Ilustración (*lumières*). Todavía no ha empezado una vida independiente ni ha recibido una definición clara, aunque sea ya una fuerza vital.

Al repasar las influencias que contribuyeron a formar una nueva opinión pública durante los cuarenta años que precedieron a la Revolución, nos conviene, para nuestros propósitos, agrupar a los pensadores (incluyendo a Voltaire) relacionados con la Enciclopedia, que representaban una fuerza crítica y conscientemente agresiva contra las teorías tradicionales y las instituciones existentes. Rousseau, pensador constructivo, no era menos agresivo, pero debe ser considerado aparte y como opuesto, por su hostilidad hacia la civilización moderna. En tercer lugar, hemos de distinguir la escuela de los economistas, también reformadores y optimistas, pero con un carácter más conservador que los enciclopedistas típicos.

2

La *Enciclopedia* (1751-1765) ha sido señalada con razón como la obra principal del movimiento racionalista que convirtió a la Francia de 1789 en una Francia muy di-

ferente de la de 1715. Era la sección organizada de una vasta propaganda, especulativa y práctica, realizada por hombres de las más varias opiniones, la mayoría de los cuales estaban directamente asociados con ella. Como se ha observado con razón, la Enciclopedia fue para el racionalismo francés del siglo XVIII algo muy semejante a lo que la *Fortnightly Review*, bajo la dirección de Mr. Morley (de 1868 a 1882), fue para el inglés del XIX, como órgano de crítica penetrante de las creencias tradicionales. Si Diderot, que dirigió la Enciclopedia con la ayuda de d'Alembert, el matemático, hubiera vivido cien años más tarde, probablemente habría dirigido un periódico.

Vimos que la «solidaridad» de las ciencias era una de las concepciones asociadas a la teoría del progreso intelectual y que la otra era la popularización del saber. Ambas ideas inspiraron a la Enciclopedia, que debía recoger y concentrar la ilustración de la Edad Moderna. Trataba de establecer líneas de comunicación entre todas las ramas de la ciencia, «para encerrar en la unidad de un sistema la infinita variedad de las ramas del conocimiento». Y debía ser una biblioteca de instrucción popular. Pero también estaba pensada como órgano de propaganda. Dentro de la historia de la revolución intelectual es, en algunos aspectos, la sucesora del Diccionario de Bayle, que, dos generaciones antes, recogió material de guerra para demoler las doctrinas tradicionales. La Enciclopedia realizó la campaña contra la autoridad y la superstición por medios indirectos, pero no fue obra de hombres escépticos como Bayle, sino llenos de ideales, propósitos positivos y esperanzas sociales. No sólo confiaban en la razón y en la ciencia, sino que la mayoría de ellos tenían también una idea más o menos definida

acerca de la posibilidad de un avance de la humanidad hacia la perfección.

Como uno de los enciclopedistas señaló más tarde, estaban menos ocupados en ensanchar las fronteras del conocimiento que en difundir la luz y hacer la guerra a los prejuicios¹. Las opiniones individuales de los diferentes colaboradores diferían en gran medida, por lo que no podían ser considerados como una escuela, pero concordaban hasta tal punto en las tendencias comunes que pudieron formar una alianza de cooperación.

La propaganda de la que la Enciclopedia era el centro, era reforzada por publicaciones independientes de algunos notables que colaboraron o estuvieron íntimamente conectados con su círculo, especialmente las del propio Diderot, el Barón d'Holbach y Helvetius.

3

El optimismo de los enciclopedistas estaba basado realmente sobre una intensa conciencia de la ilustración de sus propios tiempos. Se tomaba la progresividad del saber como axiomática, pero ¿existía alguna garantía de que las luces, hasta el momento confinadas en pequeños círculos, pudieran alguna vez iluminar al mundo y regenerar a la humanidad? Los enciclopedistas encontraron la garantía que requerían, no en una inducción de la experiencia pasada de la humanidad, sino en una teoría *a priori*: la infinita maleabilidad de la naturaleza humana mediante la educación y las instituciones. Esto, como ya hemos visto, había sido supuesto por el Abbé de Saint-Pierre. La idea invadió la especulación de su tiempo, deducida expresamente de la psicología sensista de Locke y Condillac. Fue desarro-

llada en forma extrema por Helvetius en su obra *De l'esprit* (1758).

En este libro, que habría de ejercer una amplia influencia en Inglaterra, Helvetius trataba, entre otras cosas, de demostrar que la ciencia de la moral equivale a la de la legislación y que en una sociedad bien organizada todos los hombres son capaces de alcanzar el punto máximo de desarrollo mental. Las desigualdades intelectuales y morales entre los hombres nacen en su totalidad de las diferencias de educación y circunstancias sociales. El genio mismo no es un don de la naturaleza; el hombre genial es un producto de las circunstancias sociales, no físicas, ya que Helvetius rechaza la influencia del clima. De donde se sigue que si se cambian la educación y las instituciones sociales, se puede cambiar el carácter de los hombres.

El error de Helvetius al ignorar las ineludibles diferencias físicas entre los individuos, la variedad de organizaciones cerebrales, fue inmediatamente apuntado por Diderot. Este error, sin embargo, no era esencial para la teoría del poder inconmensurable de las instituciones sociales sobre el carácter humano, y otros pensadores no cayeron en él. Sin embargo, todos por igual se mantuvieron ciegos ante el factor hereditario. Pero la teoría, en su aplicación colectiva, contiene una gran verdad que los críticos del siglo XIX, influidos por sus estudios sobre la herencia, olvidaron con cierta facilidad. La herencia social de ideas y emociones a las que el individuo se encuentra sometido desde su infancia es más importante que las tendencias transmitidas de padres a hijos por la vía física. El poder de la educación y de la política en el moldeado de los miembros de una sociedad ha sido elocuentemente demostrado a gran escala por la transformación psicológica del pueblo alemán en una sola generación.

Se seguía de la teoría expuesta por Helvetius que no existe una barrera infranqueable entre las razas avanzadas de la tierra y las estacionarias o regresivas.

La verdadera moralidad —escribía el barón d'Holbach— debería ser igual para todos los habitantes del globo. El salvaje y el civilizado; el blanco, el piel roja y el negro; indios y europeos, chinos y franceses, negros y lapones, todos ellos tienen una misma naturaleza. Las diferencias que hay entre ellos son tan sólo modificaciones de la naturaleza común producidas por el clima, la política, la educación, las opiniones y otras causas que actúan sobre ellos. Los hombres difieren tan sólo en la idea que se forman sobre la felicidad y los medios que creen necesarios para conseguirla.

De nuevo, los pensadores del siglo XVIII tienen una teoría que no puede ser descartada como absurda. Algunos empiezan a formular la teoría de que las enormes diferencias de capacidad que parecen fundamentales son un resultado de las diferencias en la herencia social y que éstas, a su vez, se deben a un largo proceso de circunstancias históricas; por lo tanto, ninguno de los pueblos del mundo ha sido castigado por la naturaleza a mantenerse en una perpetua inferioridad o irrevocablemente descalificado por su raza para representar un papel útil en el futuro de la civilización.

4

Esta doctrina sobre la posibilidad de moldear indefinidamente el carácter de los hombres mediante las leyes y las instituciones —combinada o no con una creencia en igualdad natural de las facultades humanas— era uno de los cimientos sobre los que podía levantarse la teoría

de la perfectibilidad de la humanidad. Marcaba, por tanto, un hito importante en el desarrollo de la teoría del Progreso.

Además, otorgaba un nuevo y más amplio contenido a esta doctrina por su aplicabilidad no sólo a los pueblos que se hallaban en la vanguardia de la civilización, sino también a aquellos que permanecían retrasados y podrían parecer irremediablemente bárbaros, incluyendo así potencialmente a toda la humanidad en los prospectos del futuro. Ya Turgot había pensado en «la totalidad de la especie humana moviéndose siempre lentamente hacia adelante»; había sostenido que la inteligencia humana contiene en todas partes los gérmenes del progreso y que la desigualdad de los pueblos se debe a una infinita variedad de circunstancias. Esta amplia concepción estaba pensada para añadir nueva fuerza a la idea del Progreso, elevándola a una síntesis que no sólo comprendía a las naciones civilizadas de Occidente, sino a todo el mundo humano.

El interés por los pueblos remotos de la tierra, por las civilizaciones desconocidas del Oriente, por las razas salvajes de América y de África, era enorme en la Francia del siglo XVIII. Todo el mundo sabe que Voltaire y Montesquieu utilizaron a los hurones y a los persas para estudiar las costumbres y la moral del Occidente, del mismo modo que Tácito utilizó a los germanos para criticar la sociedad romana. Pero muy pocos estudiaron los siete volúmenes de la *Historia de las dos Indias* del Abbé Raynal, publicada en 1772. Sin embargo, es uno de los más notables libros del siglo. Su inmediata importancia práctica radicó en el apoyo que impuso, gracias a su enorme acopio de hechos, a las gentes humanitarias en su movimiento contra la esclavitud de los negros. También era

un ataque a la Iglesia y a la autoridad sacerdotal. El método del autor era el mismo que el que su gran contemporáneo Gibbon empleó a mayor escala. Una historia de los hechos era una acusación más formidable que cualquier ataque declamatorio. Raynal recordó a los europeos las desventuras que habían tenido que soportar los nativos del Nuevo Mundo por los conquistadores cristianos y sus sacerdotes. No era, de hecho, un predicador entusiasta del Progreso. Es incapaz de decidirse por las ventajas relativas del estado salvaje de naturaleza y las de la sociedad más cultivada. Pero señala que «la especie humana es lo que nosotros queremos hacer de ella», que la felicidad del hombre depende por completo del perfeccionamiento de la legislación; y en el balance de la historia de Europa, al que dedica el último libro de su obra, su opinión es generalmente optimista.

5

El Barón d'Holbach tenía una inteligencia más poderosa que la de Helvetius, pero sus escritos tuvieron probablemente menos influencia, a pesar de ser el padre espiritual de dos conocidos revolucionarios, Hébert y Chaumette. Su *Sistema de la Naturaleza* (1770) desarrolla una teoría puramente naturalista del Universo, en la que se abandona el deísmo que había prevalecido hasta entonces: no hay Dios; la Naturaleza material se basta a sí misma, es autosuficiente, *dominis privata superbis*. El libro esboza el modo en que la teoría lucreciana del desarrollo hubiera podido conducir a la idea del Progreso. Pero fue acogido fríamente por la mayoría y probablemente convenció a muy pocos. Su parte que tuvo más efecto fue el claro y apasionado ataque a los gobiernos y a las religio-

nes como causas de la mayor parte de las desgracias humanas.

Sus opiniones sobre el Progreso han de buscarse en otras obras, especialmente en su *Sistema social*. El hombre es tan sólo una parte de la Naturaleza; no tiene una posición privilegiada y no es ni bueno ni malo por naturaleza. Como dijo Séneca, *Erras si existumas vitia nobiscum esse: supervenerunt, ingesta sunt*². La educación, la opinión pública, las leyes, el sistema político es lo que nos hace buenos o malos; y aquí, el autor señala la importancia del instinto de imitación como fuerza social, teoría sobre la que un autor moderno, Tarde, ha elaborado un sistema.

Los males, que se deben a los errores de la tiranía y de la superstición, disminuirán gradualmente por la fuerza de la verdad, si es que ésta no puede terminar completamente con ellos; pues nuestros sistemas políticos, al igual que las leyes, pueden ser perfeccionados por el progreso del saber práctico. Pero este proceso será largo; se necesitarán siglos de esfuerzo mental continuo para extirpar las causas del malestar social así como repetidos experimentos para determinar sus remedios (*des expériences réitérées de la société*). De cualquier modo, no podemos esperar el advenimiento de una felicidad inmutable o absoluta. Eso sería una pura quimera

incompatible con la naturaleza de un ser cuya débil maquinaria está sujeta a desórdenes y cuya ardiente imaginación no estará siempre dispuesta a someterse a la guía de la razón. Gozar unas veces, sufrir otras, tal es el destino del hombre; gozar más veces que sufrir es lo que constituye el bienestar.

D'Holbach era un estricto determinista; no dejaba sitio para el libre albedrío en la sucesión rigurosa de causa

y efecto, y todavía hoy merece la pena leer las páginas en las que describe la teoría de la necesidad causal. Partiendo de sus principios naturalistas, dedujo que la distinción entre la naturaleza y el arte no es fundamental; la civilización es tan racional como el estado salvaje. En ello estaba de acuerdo con Aristóteles.

Todas las invenciones sucesivas de la inteligencia humana para cambiar o perfeccionar el modo de existencia del hombre y hacerlo más feliz han sido solamente la consecuencia necesaria de su esencia y la de las existencias que obran sobre él. Todo lo que hacemos o pensamos, todo cuanto somos o seremos es solamente un efecto de lo que la naturaleza universal ha hecho de nosotros. El arte es sólo naturaleza que actúa mediante los instrumentos que ella misma ha formado.

El Progreso, por tanto, es natural y necesario, y criticarlo o condenarlo apelando a la naturaleza equivale a enfrentar el reino de la naturaleza consigo mismo.

Si d'Holbach hubiese llevado su lógica hasta sus últimas consecuencias hubiera tenido una opinión más indulgente y menos apasionada de la historia pasada de la humanidad. Habría reconocido que las instituciones y opiniones a las que una mentalidad moderna da poco crédito fueron naturales y útiles en su día, y habría reconocido que, en cualquier estadio de la historia la herencia del pasado no es menos necesaria para el progreso que el poder disolvente de las nuevas ideas. La mayor parte de los pensadores de su tiempo se inclinaban a juzgar el pasado de la humanidad de forma anacrónica. Todas las cosas que se habían hecho o pensado y no podían ser justificadas en la nueva era de la Ilustración se consideraban gratuitos e inexcusables errores. Las tradiciones, supersticiones y costumbres, la totalidad del

«código del fraude y la calamidad» legados del pasado, pesaban entonces demasiado en Francia para permitir que los reformistas pudieran hacer justicia a sus orígenes. Sentían una especie de resentimiento contra la historia. D'Alembert decía que no sería mala cosa que la historia pudiese ser destruida; y la tendencia general era ignorar la memoria social y la herencia común de las experiencias pasadas que moldean la sociedad humana y hacen de ella algo muy diferente de una mera colección de individuos.

La creencia en el progreso, pese a todo, no adoptó formas extravagantes. No indujo a d'Holbach ni a ningún otro de los pensadores descollantes de la época de la Enciclopedia a entregarse a sueños optimistas respecto del futuro que aguardaba a la humanidad. Tenían una concepción de los obstáculos mucho más clara que la del buen Abbé Saint-Pierre. Helvetius se muestra de acuerdo con d'Holbach en que el progreso será lento y Diderot se muestra vacilante y escéptico en cuanto al problema de una evolución social indefinida.

6

Los reformadores del grupo de la Enciclopedia no eran los únicos que se esforzaban en difundir la idea del Progreso. Otro grupo de pensadores, que diferían ampliamente en cuanto a sus principios, aunque algunos de ellos hubiesen contribuido a la redacción de algunos artículos de la Enciclopedia³, trabajaron de firme para dar a conocer la idea. El surgimiento de la economía como estudio especial fue uno de los hechos más significativos en la tendencia general del pensamiento a analizar la civilización. Los estudiosos de la economía se

dieron cuenta de que, tratando de descubrir una teoría válida de la producción, la distribución y el empleo de la riqueza, no podían evitar el problema de la constitución y los fines de la sociedad. Los problemas de la producción y la distribución no podían separarse de los de la teoría política: la producción plantea el problema de las funciones del gobierno y los límites de su intervención en el comercio y la industria; la distribución implica problemas de propiedad, justicia e igualdad. El empleo de la riqueza nos lleva a los terrenos de la moral.

Los economistas franceses o «fisiócratas», como se les llamó después, que formaron una escuela bien delimitada antes de 1760 —Quesnay era el maestro y el resto lo constituían Mirabeau, Mercier de la Rivière y otros—, enfocaron su tema específico desde una amplia perspectiva filosófica; su teoría económica general equivalía a una teoría acerca de la sociedad humana. Formularon la doctrina de un Orden Natural en las comunidades políticas y de él dedujeron sus enseñanzas económicas.

Daban por sentado, al igual que los enciclopedistas, que el fin de la sociedad es la obtención de la felicidad terrestre por sus miembros y que ésta es la única razón de ser de los gobiernos. El objeto de un tratado de Mercier de la Rivière⁴ (adecuada exposición de las opiniones de la escuela) es, según sus propias palabras, descubrir el orden natural para el gobierno de los hombres que viven en comunidades organizadas, capaz de asegurarles la felicidad temporal: un orden en el que todo esté bien, necesariamente bien, y en el que los intereses de todos se hallen tan perfecta e íntimamente consolidados que todos sean felices, desde el gobernante hasta el último de sus súbditos.

Pero ¿en qué consiste esta felicidad? Su respuesta es que «hablando humanamente, la mayor felicidad posible consiste para nosotros en la mayor abundancia posible de objetos capaces de darnos satisfacción y en la máxima libertad para gozar de ellos». Y la libertad no sólo es necesaria para disfrutar de estos objetos, sino también para producirlos en mayor cantidad, ya que la libertad estimula los esfuerzos humanos. Otra condición de la abundancia es la multiplicación de la especie; de hecho, la felicidad de los hombres y su número se hallan íntimamente ligados en el sistema de la naturaleza. A partir de estos axiomas puede deducirse el Orden Natural de una sociedad humana, los recíprocos derechos y deberes cuya puesta en práctica es necesaria para la mayor multiplicación posible de productos a fin de procurar a la especie la mayor cantidad de felicidad con el máximo de población.

Ahora bien, la propiedad individual es la condición indispensable para el goce total de los productos del trabajo humano; «la propiedad es la medida de la libertad y la libertad es la medida de la propiedad». De ahí que para realizar la felicidad general baste con mantener la propiedad y, consecuentemente, la libertad en toda su extensión natural. El error fatal que ha convertido a la historia en lo que actualmente es ha sido la incapacidad de reconocer un hecho tan simple; pues la agresión y la conquista, causas de las miserias humanas, violan la ley de la propiedad que es el fundamento de la felicidad.

La deducción práctica era que la función principal del Estado consistía en la protección de la propiedad y que había de otorgarse total libertad a la empresa privada para que explotase los recursos de la tierra. Todo marcharía bien si se permitía que la industria y el comercio

siguiesen sus tendencias naturales. Esto es lo que se entendía por *Fisiocracia*, supremacía del Orden Natural. Si los gobernantes se mantuviesen dentro de los límites de sus verdaderas funciones, el efecto moral sería inmenso, pensaba Mercier. «El sistema público de gobierno es la verdadera educación del hombre moral. *Regis ad exemplum totus componitur orbis.*»⁵

Aunque abogaban por una reforma total de los principios rectores de la política fiscal de los Estados, los economistas no eran idealistas, a diferencia de los filósofos de la Enciclopedia; no sembraban las semillas de la revolución. Su punto de partida era lo realmente existente y no lo que debía ser. Y, aparte de su más estrecho horizonte, diferían de los filósofos en dos puntos verdaderamente importantes. No creían que la sociedad fuese una institución humana y, por tanto, tampoco que pudiera existir una ciencia deductiva de la sociedad basada simplemente en la naturaleza humana. Además, sostenían que la desigualdad de condiciones era uno de los rasgos inmutables de aquélla; inmutable porque es consecuencia de la desigualdad de los poderes físicos.

Pero creían en un progreso futuro de la sociedad hacia un estado de felicidad mediante el crecimiento de la opulencia que dependería del aumento de la justicia y de la «libertad»; también insistían en la importancia de la ampliación y difusión del saber. Su influencia en la formación de la creencia en el Progreso la atestigua Condorcet, amigo y biógrafo de Turgot. Como Turgot se mantiene separado de los fisiócratas (con los que, de hecho, él no se identificaba) por sus más amplias perspectivas acerca de la civilización, podría sospecharse que Condorcet estaba pensando principalmente en él. Sin embargo, no debemos limitar el alcance de su aserción si

recordamos que, como escuela, los economistas tuvieron como primer principio el valor eudemonístico de la civilización, mantuvieron que la felicidad temporal es alcanzable y lanzaron todo su peso en la balanza en contra de las doctrinas regresivas que habían encontrado un poderoso defensor en Rousseau.

7

Por libertad, los economistas entendían la libertad económica. Ni ellos, ni tampoco los filósofos ni Rousseau, padre de la democracia moderna, tenían una clara idea de lo que significa la libertad política. Contribuyeron en gran medida a su realización, pero sus ideas propias al respecto eran estrechas e imperfectas. Nunca discutieron la validez del gobierno despótico, sino que mantuvieron sólo que el despotismo debería de ser ilustrado. El gobierno paternalista de un José o de una Catalina, que obraban por consejo de los filósofos, les parecía la solución ideal para los problemas de gobierno; por eso, cuando el progresista y desinteresado Turgot, al que podían considerar como uno de los suyos, fue nombrado ministro de finanzas al subir al trono Luis XVI, parecía que su ideal estaba a punto de ser realizado. Su rápida caída destruyó sus esperanzas, pero no les enseñó el secreto de la libertad. No se quejaban de la validez de la censura, aunque sufrieron bajo su tiranía; no deseaban abolirla. Solamente se quejaban de que fuera usada contra la razón y las luces, es decir, contra sus propios escritos; y si el *Conseil d'État* o el Parlamento hubieran suprimido las obras de sus adversarios oscurantistas, se hubiesen congratulado de que el mundo marchase rápidamente hacia su perfección.

9. ¿Fue la civilización un error? Rousseau, Chastellux

1

La teoría optimista de la civilización fue discutida por los racionalistas. En el mismo año (1750) en que Turgot trazó un esquema del Progreso histórico en la Sorbona, Rousseau mantuvo ante la Academia de Dijon una teoría sobre el *regreso* histórico. Esta Academia había ofrecido un premio para el mejor ensayo sobre el tema de si el renacer de las ciencias y de las artes había contribuido a mejorar la moral. El premio fue concedido a Rousseau. Cinco años después, la misma entidad académica propuso otro tema de investigación: el origen de la desigualdad entre los hombres. Rousseau volvió a competir, pero no llegó a alcanzar el premio, aunque su segundo ensayo constituía una contribución mucho más notable.

La idea común a esos dos ensayos, que el desarrollo social había sido una equivocación gigantesca, que cuanto más se había apartado el hombre de su simple estado primitivo tanto más desgraciada había sido su suerte, que la civilización está viciada en su origen, no era origi-

nal. Esencialmente el mismo tema había sido planteado en Inglaterra, si bien en forma diferente, por Mandeville en su *Fábula de las Abejas*, el escandaloso libro que se proponía demostrar que los cimientos de la sociedad civilizada no estaban constituidos por las virtudes y las cualidades positivas del hombre, sino por los vicios de sus miembros, que constituyen la base de todo comercio y todas las ocupaciones¹. En estos vicios, escribía, «debemos buscar el verdadero origen de todas las artes y las ciencias»; «en el momento en que el mal cese, la sociedad habrá de estropearse, si es que no llega a disolverse totalmente».

La significación del libro de Mandeville estriba en el reto que lanza a las doctrinas optimistas de Lord Shaftesbury acerca de la bondad de la naturaleza humana y de que todo es óptimo en este mundo armonioso.

Las ideas que se formó —escribía Mandeville— acerca de la bondad y excelencia de nuestra naturaleza eran tan románticas y quiméricas como bellas y agradables; trabajó de firme para unir dos contrarios que nunca podrán reconciliarse: la inocencia de las costumbres y la grandeza mundana.

De estas dos ideas, Rousseau aceptó una y rechazó la otra. Estaba de acuerdo con Shaftesbury en cuanto a la bondad natural del hombre; concordaba con Mandeville en que la inocencia en las costumbres es incompatible con las condiciones de una sociedad civilizada. Era un optimista con respecto a la naturaleza humana y un pesimista en cuanto a la civilización.

En su primer *Discurso* empieza por ensalzar el especioso esplendor de la ilustración moderna, los viajes del intelecto humano entre las estrellas, y después pasa a sostener que, en primer lugar, los hombres, mediante su civiliza-

ción, han perdido la libertad original para la que fueron engendrados, y que las artes y las ciencias, colocando guirnalda de flores en las cadenas de hierro que les aherrajan, les hacen amar su esclavitud; en segundo lugar, que existe una real depravación tras su bella apariencia y que «nuestras almas se corrompen a medida que nuestras ciencias y artes avanzan hacia la perfección». Pero éste no es solamente un fenómeno moderno; «los males debidos a nuestra vana curiosidad son tan viejos como el mundo». Pues es una ley de la historia que la moral declina y se eleva en relación con el progreso y la decadencia de las artes y de las ciencias, tan regularmente como las mareas corresponden a las fases de la luna. Esta «ley» la ejemplifican los destinos de Grecia, Roma y China, a cuyas civilizaciones el autor opone la relativa felicidad de los ignorantes persas, escitas y antiguos germanos.

El lujo, la disolución y la esclavitud han sido siempre el castigo de los ambiciosos esfuerzos que hemos llevado a cabo para salir de la feliz ignorancia en que nos había colocado la Eterna Sabiduría.

He aquí la doctrina teológica del árbol del Edén bajo nueva forma.

La tentativa de Rousseau para mostrar que el cultivo de la ciencia produce males morales específicos es débil y tiene poco de ingeniosa; es una declamación más que un argumento; y finalmente hace concesiones que estropean el efecto de su perorata. El ensayo no llegaba a establecer un solo caso plausible, pero era paradójico y sugestivo y atrajo más la atención que el sesudo discurso de Turgot en la Sorbona. D'Alembert lo juzgó digno de una cortés muestra de desacuerdo² y Voltaire lo satirizó en su *Timón*.

2

En el *Discurso* sobre la desigualdad, Rousseau trataba más directamente del efecto de la civilización sobre la felicidad. Se proponía explicar el modo en que el derecho se sobrepuso al reinado primitivo de la fuerza, en que los fuertes fueron obligados a servir a los débiles y el pueblo a perseguir una tranquilidad ficticia al precio de la felicidad real. Así planteó su problema; y para resolverlo tenía que considerar el «estado de naturaleza» que Hobbes había concebido como un estado de guerra y Locke como un estado de paz. Rousseau imagina a nuestros primeros salvajes antepasados como seres que vivían aislados, se paseaban por los bosques, colaboraban de vez en cuando y diferían de los animales únicamente por la posesión de la facultad de mejorarse a sí mismos (*la faculté de se perfectionner*). Tras una etapa en que las familias habían vivido separadas, en condiciones de mayor asentamiento, se formaron grupos de familias, en condiciones de mayor o menor asentamiento, se formaron grupos de familias que vivían juntas en un territorio definido, unidas por un medio de vida y de mantenimiento común y por la común influencia del clima, si bien desprovistas de leyes y de órganos de gobierno, así como de cualquier otro tipo de organización social.

Este estadio, que sólo se alcanzó tras un largo período, y no el estadio original de naturaleza, es el que Rousseau considera como el más feliz de la especie humana.

Este período de desarrollo de las facultades humanas, justo medio entre la indolencia de la etapa primitiva y la petulante actividad de nuestro egoísmo, debió ser la época más feliz y más duradera. Cuanto más pensemos en ello, más veremos que

este estadio fue el menos expuesto a las revoluciones y el mejor para el hombre; y que el hombre sólo puede haberlo abandonado por alguna fatal ocurrencia que, para el bien común, nunca debería haberse producido. El ejemplo de los salvajes, la mayoría de los cuales han sido descubiertos en este estadio, parece conducirnos a la conclusión de que la humanidad fue hecha para permanecer en él para siempre, que fue la verdadera juventud del mundo y que todo el progreso sucesivo han sido pasos aparentes hacia la perfección del individuo, aunque realmente haya llevado a la decrepitud de la especie.

Atribuye a la metalurgia y a la agricultura la resolución fatal que dio al traste con esta existencia arcádica. La agricultura originó la propiedad sobre la tierra. La desigualdad moral y social fueron introducidas por el hombre, que por primera vez puso una cerca a un terreno y dijo: «Esto es mío», y encontró gente lo suficientemente simple para creerle. Éste fue el fundador de la sociedad civil.

La argumentación general puede resumirse así: La facultad de perfeccionamiento propia del hombre es la fuente de sus demás facultades, incluyendo su sociabilidad, y ha sido fatal para su felicidad. Las circunstancias de su vida primitiva favorecían el crecimiento de esta facultad y, al hacer al hombre sociable, le hicieron también malo; desarrollaron la razón del individuo y, por ende, causaron el deterioro de la especie. Si el proceso se hubiese detenido en un punto determinado, todo habría ido bien; pero las capacidades del hombre, estimuladas por circunstancias fortuitas, le impulsaron hacia adelante y, dejando tras sí la pacífica Arcadia, en la que debía haber permanecido a salvo y satisfecho, se lanzó al fatal camino que condujo a las calamidades de la civilización. No vamos a seguir a Rousseau en su descripción de las

calamidades que atribuye a la riqueza y a las condiciones artificiales de la sociedad. Su acusación era demasiado general y retórica para causar gran impresión. En realidad, un ataque mucho más poderoso y amplio contra la sociedad civilizada estaba siendo lanzado al tiempo, si bien por motivos diferentes, por otra persona cuyo pensamiento representaba todo lo opuesto a Rousseau y a su doctrina. La obra de Burke *Reivindicación de la Sociedad Natural*³ fue escrita para demostrar que todas las objeciones que los deístas como Bolingbroke proponían contra la religión artificial podían volverse aún con mayor fuerza contra la sociedad artificial y realizó una descripción histórica detallada de los males de la civilización, mucho más elocuente que las generalizaciones de Rousseau.

3

Si la civilización ha sido una maldición para el hombre, podría pensarse que la consecuencia lógica del pensamiento de Rousseau es recomendar su destrucción. Ésta era la deducción que Voltaire daba por supuesta en su *Timón*, para burlarse de la teoría. Pero Rousseau no propuso un movimiento para la destrucción de todas las bibliotecas y todas las obras de arte sobre la faz de la tierra, ni sugirió la muerte o la reducción al silencio de los científicos, la destrucción de las ciudades y la quema de los buques. No era un simple soñador y su Arcadia no era más que un ideal utópico, a cuya luz pensaba que podría reformarse y transformarse la sociedad de su tiempo. Ponía sus esperanzas en la igualdad, la democracia y un cambio radical en la educación.

Igualdad: esta idea revolucionaria era, evidentemente, compatible con la teoría del Progreso y se asoció rápida-

mente con ella. Pero es fácil comprender que, en un principio, ambas ideas hayan aparecido como antagonistas. El progreso en el saber y el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza habían beneficiado prácticamente tan sólo a una minoría. Cuando Fontenelle o Voltaire alababan la ilustración de sus tiempos y magnificaban la revolución moderna en el pensamiento científico, tomaban en cuenta sólo a una pequeña porción de gente privilegiada. La educación superior, observaba Voltaire, no está hecha para los zapateros remendones o las criadas; «*on n'a jamais prétendu éclairer les cordonniers et les servantes*». La teoría del Progreso no había contado hasta el momento con las masas. Rousseau hacía contrastar el esplendor de la corte francesa, el lujo de los opulentos, la ilustración de quienes tenían posibilidades de educarse con la dura suerte de las masas de campesinos ignorantes, cuyas fatigas pagaban el lujo de la mayoría de los ilustrados y ociosos que se divertían en París. El horror por este contraste, que dejaba frío a Voltaire, fue el motivo acuciante que inspiró a Rousseau, un hombre del pueblo, para construir su nueva doctrina. La desigualdad existente parecía una injusticia capaz de hacer repugnante la autocomplacencia de la época. ¿Si tal era el resultado de una civilización progresiva, de qué valía el progreso? El paso siguiente conducía a declarar que la civilización es la *causa malorum* y que el llamado progreso es en realidad una regresión. Pero Rousseau halló una vía para evitar el pesimismo. Se preguntaba, ¿no puede obtenerse la igualdad dentro de un estado organizado, fundado sobre el derecho natural? El *Contrato Social* era la respuesta a este interrogante y en él podemos ver la idea viviente de la igualdad destacándose de la teoría muerta de la degradación.

El arcadianismo que, por tanto, era tan sólo una cuestión secundaria para Rousseau, fue la expresión extrema de tendencias que aparecieron en otros pensadores de la época. Morelly y Mably se mostraron favorables a una vuelta a modos de vida más sencillos. Planearon fundar comunidades socializadas poniendo de nuevo en práctica instituciones y modos de vida que pertenecían a un período ya superado de evolución social. Mably, inspirándose en Platón, creía posible construir mediante la legislación un estado al estilo antiguo. Atribuían los males de la sociedad a la desigualdad que había brotado de la existencia de la propiedad privada, pero Morelly rechazaba la idea del «osado sofista» Rousseau, que echaba la culpa de ello a la ciencia y el arte. Pensaba que ayudado por la ciencia y la educación, el hombre podría alcanzar un estado basado en el comunismo, parecido al estado de naturaleza pero más perfecto, y esbozaba una constitución ideal de su novela *Islas flotantes*⁴. A pesar de ser distintas, estas opiniones representan la idea de la regresión; suponen una condena de las tendencias del desarrollo social actual y recomiendan la vuelta a condiciones más simples y primitivas.

Incluso Diderot, poco amigo de las especulaciones utópicas, fue atraído por la idea de simplificar la sociedad y se mostró tan de acuerdo con Rousseau como para llegar a declarar que el estado más feliz sería un término medio entre la vida salvaje y la civilizada.

Estoy convencido —escribía— de que la industria del hombre ha ido demasiado lejos y que si se hubiese detenido hace tiempo y fuera posible simplificar sus resultados, no estaríamos en peor situación. Creo que hay un límite para la civilización, un límite más conforme con la felicidad de los hombres en general y mucho menos distante del estado salvaje de lo que imaginamos;

pero ¿cómo volver a él, una vez que lo hemos abandonado, o cómo no salir de él una vez allí? No lo sé.

Su descripción de los indígenas de Tahití en el *Supplément au voyage de Bougainville* no estaba hecha en serio, pero ilustra el hecho de que en cierta forma sintió la fascinación de la Arcadia rousseauniana.

D'Holbach se enfrentó con estas teorías señalando que el desarrollo humano, desde el «estado de naturaleza» hasta la vida social y las ideas y las comodidades de la civilización es en sí mismo natural, dada la tendencia innata en el hombre a mejorar su suerte. Volver a la más sencilla vida de los bosques —o a cualquier otro estadio superado— equivaldría a *dénaturer l'homme*, sería contrario a la naturaleza; y si se pudiese hacer, no sería más que volver a empezar la carrera que sus antepasados habían comenzado para pasar de nuevo por las sucesivas fases de la historia.

Había, en efecto, un tema que causaba algunas dificultades a los que creían en el Progreso. El crecimiento de la riqueza y del lujo era evidentemente uno de los rasgos sobresalientes de los estados modernos y progresistas; y estaba claro que existía una íntima conexión entre el aumento del saber y el del comercio y las artes industriales, así como que el progreso natural de éstos suponía una siempre creciente acumulación de riquezas y la práctica de un lujo refinado. El problema, pues, de si el lujo es perjudicial para la felicidad general ocupó la atención de los filósofos. Si es perjudicial, ¿no habrá de deducirse que las fuerzas de las que, según se admite, el Progreso depende, nos conducen en una dirección indeseable? ¿Deberían ser obstaculizadas o es más sabio dejar que las cosas sigan sus tendencias naturales (*laisser aller les choses suivant leur*

pente naturelle)? Voltaire aceptaba la riqueza con todas sus consecuencias. D'Holbach demostró satisfactoriamente que el lujo había conducido siempre a la ruina de las naciones. Diderot y Helvetius expusieron los argumentos que podían defenderse desde ambos lados. Quizá la más razonable contribución al tema fue un ensayo de Hume.

4

Es obvio que Rousseau y los demás teóricos del regreso quedarían definitivamente refutados si se pudiese probar por medio de la investigación histórica que la suerte del hombre era ahora más feliz que nunca. Tal investigación es la que emprendió el Caballero de Chastellux. Su obra *Sobre la felicidad pública o Consideraciones sobre la suerte del hombre en las diferentes épocas de la Historia* apareció en 1772 y tuvo una amplia difusión⁵. Es un examen de la historia del mundo occidental y se propone demostrar la certidumbre del Progreso futuro. En ella se deja traslucir la influencia de los enciclopedistas y la de los economistas. Chastellux está convencido de que la naturaleza humana puede ser indefinidamente moldeada por las instituciones; de que la ilustración es una condición necesaria de la felicidad general; de que la guerra y la superstición, de las cuales son responsables los gobiernos y los sacerdotes, son sus principales obstáculos.

Pero intentó hacer lo que ninguno de sus maestros había hecho: cotejar metódicamente el tema con los datos de la historia. Turgot, y Voltaire a su modo, habían trazado el desarrollo de la civilización; la originalidad de Chastellux consiste en concentrar su atención sobre el polo eudemonístico, en examinar cada período histórico para descubrir si los hombres habían sido en general fe-

lices y envidiables. ¿Ha existido alguna vez, se preguntaba, una época en la que la felicidad pública fuese mayor que en la nuestra, en la que hubiese sido deseable permanecer para siempre y a la que sería deseable volver?

Comienza por refutar por completo la hipótesis de una Arcadia. No sabemos nada con exactitud acerca del hombre primitivo y no hay base suficiente para aventurar conjeturas. Sólo conocemos al hombre tal y como ha existido en las sociedades organizadas y, si hemos de condenar la civilización moderna y sus perspectivas, hemos de buscar nuestro punto de comparación no en una imaginaria edad de oro, sino en una época conocida históricamente. Y debemos tener cuidado para no caer en la equivocación de confundir prosperidad pública y felicidad general o de considerar tan sólo la duración o la grandeza de los imperios, ignorando la suerte de la gente común.

Su resumen de la historia es sumario y bastante superficial. Da razones para pensar que ningún pueblo, desde los antiguos egipcios y asirios hasta los europeos del Renacimiento, puede ser considerado feliz. Pero ¿y los griegos? La suya fue una época de ilustración. En unas pocas páginas examina sus leyes y su historia, concluye: «Nos vemos obligados a reconocer que la llamada *bel âge* de Grecia fue una época de sufrimiento y torturas para la Humanidad». Y en la historia antigua, generalmente, «sólo la esclavitud bastaba para hacer la condición humana cien veces peor de lo que es en el presente». Las calamidades de la vida en la época romana son aún más visibles que en Grecia. ¿Qué inglés o francés soportaría una vida semejante a la de la antigua Roma? Es interesante recordar que cuatro años más tarde, un inglés que tenía una visión de la historia incomparablemente mayor y un conocimiento mucho más profundo de la mis-

ma, declaraba que era probable que, en la era de los Antonio, la Europa civilizada hubiese disfrutado de una felicidad mayor que en cualquier otro momento de su historia.

Roma decayó y apareció el cristianismo. Su finalidad no era hacer que los hombres fuesen felices en la tierra. Con ella, los gobernantes no fueron menos avariciosos o sanguinarios ni los pueblos más pacíficos y menos agresivos, ni los delitos menos numerosos, los castigos menos crueles, los tratos observados con mayor escrupulosidad, ni las guerras llevadas más humanamente. Su conclusión es que sólo quienes tienen un profundo desconocimiento del pasado pueden añorar «los buenos tiempos pasados».

A lo largo de su trabajo, Chastellux, a diferencia de Turgot, no hace ningún intento para mostrar que la humanidad, por muy lentamente que sea, va progresando. Por el contrario, coloca los comienzos del Progreso continuo en el Renacimiento, concordando en esto con d'Alembert y Voltaire. El movimiento intelectual que se originó en aquella época y del que provenía la ilustración de la suya, fue una condición para el progreso social. Pero ese movimiento no habría bastado, como demuestra que la brillantez intelectual del siglo de Pericles en Grecia no se tradujo en resultados beneficiosos para el bienestar del pueblo. Y de hecho tampoco hubo un aumento, por imperceptible que fuera, en las posibilidades de felicidad del pueblo en general a lo largo de los siglos XVI y XVII, a pesar del progreso de las ciencias y las artes. Las terribles guerras de entonces dejaron exhausta a Europa y su postración financiera proporcionó los requisitos para alcanzar una medida de felicidad desconocida en el pasado.

La paz es una condición ventajosa para el progreso de la razón, especialmente cuando resulta del agotamiento de los pueblos y de la saciedad de guerras. Las ideas frívolas desaparecen; las corporaciones políticas, al igual que los organismos, aumentan su instinto de conservación, inculcado por el dolor y el sufrimiento; la mente humana, que hasta el momento se había ocupado de temas agradables, se vuelve con mayor energía hacia los asuntos útiles; se puede apelar con mayor éxito a los derechos humanos; y los príncipes, que se han convertido en acreedores y deudores de sus súbditos, les permiten ser felices para que sean más solventes o más pacientes.

Este argumento no es demasiado lúcido ni convincente; pero el punto principal es que la ilustración intelectual no sería efectiva sin la cooperación de acontecimientos políticos y que éstos no ayudarían permanentemente a la humanidad si no hubiese progresado en el saber.

La felicidad pública consiste —en este punto Chastellux sigue a los economistas— en la paz externa y doméstica, la abundancia y la libertad, la libertad de poder gozar tranquilamente cada uno de lo suyo; y los signos normales de esa felicidad son una agricultura floreciente, población elevada y crecimiento de la industria y el comercio. Chastellux se esfuerza por demostrar la superioridad de la agricultura moderna sobre la antigua y se sirve de las investigaciones de Hume para probar la comparativamente mayor densidad de población de los países europeos modernos. En lo que se refiere a la paz, sostiene unos puntos de vista curiosamente optimistas. Un sistema de alianzas ha convertido a Europa en una especie de república confederada y el equilibrio de poderes ha convertido los proyectos de una monarquía universal, como la que trató de realizar Luis XIV, en una quimera. Todas las naciones poderosas se hallan gravadas por deu-

das. La guerra, igualmente, es una empresa mucho más difícil de lo que solía ser; cada campaña del rey de Prusia ha sido más difícil que todas las conquistas de Atila. Parece como si la paz de 1762-1763 contuviese los elementos para ser definitiva. Chastellux piensa que el mayor peligro se encuentra en la política de ultramar de los ingleses —*auri sacra fames*—. Las predicciones de este tipo no han sido nunca demasiado acertadas; un pensador importante, Augusto Comte, se aventuraría a su vez a hacer predicciones más dogmáticas sobre el fin de las guerras, predicciones no menos desmentidas por los hechos.

En cuanto a la igualdad entre los hombres, Chastellux admite que es deseable, pero señala que más o menos existe la misma cantidad de felicidad (*le bonheur se compense assez*) en las diversas clases sociales. «Los cortesanos y los ministros no son más felices que los agricultores y los artesanos.» Las desigualdades y las desproporciones en la suerte de cada individuo no son incompatibles con una cantidad positiva de felicidad. Son inconvenientes incidentales para la perfectibilidad de la especie y sólo serán eliminados cuando el Progreso alcance su meta definitiva. Lo mejor que se podría hacer para remediarlos sería acelerar el Progreso que conducirá algún día al género humano a la mayor felicidad posible; no restaurar un estado de ignorancia y simplicidad, del cual volvería a evadirse.

La idea general del libro puede resumirse brevemente. La felicidad no ha sido realizada en ningún momento del pasado. Ningún gobierno, sea cual fuere la estimación que nos merezca, se propuso realizar lo que debería ser su única razón de ser; «la mayor felicidad para el mayor número de individuos». Ahora, por primera vez en la

historia humana, la ilustración intelectual, junto con otras circunstancias afortunadamente concurrentes, ha preparado unas condiciones en las que no puede ignorarse por más tiempo esa finalidad y hay esperanzas de que gane ascendiente. Mientras tanto, las cosas han mejorado; la difusión del saber mejora cada día el destino del hombre y, lejos de tener que envidiar a ningún tiempo pasado, debemos considerarnos mucho más felices que los antiguos.

Nos asombra la fácil confianza con que el escritor aplica el criterio de la felicidad a diferentes sociedades. Sin embargo, la dificultad de semejantes comparaciones fue apuntada por primera vez, me parece, por Comte. Es imposible, afirma éste, comparar dos tipos de sociedad y decir que en uno se gozaba de mayor felicidad que en el otro. La felicidad de un individuo requiere un cierto grado de armonía entre sus facultades y su medio. Pero siempre hay una tendencia natural hacia el establecimiento de ese equilibrio y no hay medios de descubrir, mediante argumentación o experiencia directa, la situación de una sociedad a este respecto. Por tanto, concluye, el tema de la felicidad debe ser eliminado de cualquier investigación realmente científica de la civilización.

Chastellux obtuvo un notable éxito. Su obra fue ampliamente alabada por Voltaire y fue traducida al inglés, al italiano y al alemán. Condensaba, en una sola obra, las doctrinas optimistas de los filósofos y pareció dotarlas de una fundamentación histórica más sólida que la de Voltaire en su *Ensayo sobre las costumbres*. Proporcionó a los optimistas nuevos argumentos contra Rousseau, y seguramente tuvo una gran influencia en la expansión y la confirmación de la fe en la perfectibilidad.

10. *El año 2440*

1

Los principales pensadores franceses no se aventuraron muy lejos en el futuro ni trataron de trazar líneas definidas por las que pudiera desarrollarse el género humano. Se contentaron con principios y vagas generalidades y no se hacían ilusiones en cuanto a la rapidez del proceso de mejora social; la moralidad racional, condición de todo progreso, se hallaba aún en su infancia. Un pasaje de una obra del Abbé Morellet refleja probablemente con bastante exactitud el confortable, aunque no extravagante, optimismo corriente en aquellos tiempos.

Confiemos en la mejora del destino humano como consecuencia del progreso de la ilustración (*des lumières*) y del esfuerzo de los instruidos (*des gens instruits*); confiemos en que los errores, e incluso las injusticias de nuestra época, no nos aparten de esta consoladora esperanza. La historia de la sociedad presenta una alternancia continua de luz y tinieblas, razón y absurdo, humanidad y barbarie; pero, a lo largo de los tiempos, podemos ver que el bien aumenta gradualmente en proporción

siempre creciente. ¿Qué hombre instruido, si no es un misántropo o está enajenado por declamaciones vanas, desearía realmente haber vivido en el tiempo bárbaro y poético que Homero pinta con tan bellos como terroríficos colores? ¿Quién añora haber nacido en Esparta entre aquellos pretendidos héroes que convirtieron en virtud el insulto a la naturaleza, practicaron el bandidaje y se gloriaban del asesinato de un ilota; o en Cartago, escenario de sacrificios humanos, o en Roma en tiempos de las persecuciones o bajo el gobierno de Nerón o un Calígula? Concedamos que el hombre avanza, aunque lentamente, hacia la luz y la felicidad.

Pero aunque los más influyentes escritores fueron sobrios en sus especulaciones sobre el futuro, el hecho de que por vez primera se construyese una Utopía profética es muestra de su efectividad al difundir la idea del Progreso. Hasta el momento, como ya he señalado, los estados ideales o bien se proyectaban hacia un pasado remoto o se situaban en alguna región distante, poco conocida, en la que la fantasía podía obrar libremente. Proyectarlos hacia el futuro era algo nuevo, y cuando, en 1770, Sébastien Mercier describió lo que habría de ser la civilización humana en el año 2440, fue una muestra del poder que la idea de Progreso estaba empezando a ejercer.

2

Mercier es recordado, o mejor, olvidado como un dramaturgo menor. Fue bastante más que eso, y las investigaciones de M. Béclard sobre su vida y sus obras nos permiten conocerlo. Si es excesivo decir que su espíritu reflejaba en miniatura el espíritu mismo de su tiempo¹, no cabe duda de que fue uno de sus productos más típicos. Nos recuerda, en ciertos aspectos, al Abbé de Saint-

Pierre, que fue uno de sus héroes. Todas sus actividades estaban inspiradas por el sueño de una humanidad regenerada por la razón, y todas sus energías las dedicó a la realización de ese sueño. La idea de Saint-Pierre sobre la paz perpetua inspiró su juvenil ensayo sobre el azote de la guerra.

Al principio, las teorías de Rousseau le atrajeron irresistiblemente, pero la civilización moderna tenía también una fuerte influencia sobre él; tenía un temperamento demasiado parisino para conformarse por mucho tiempo con la teoría de la Arcadia. Escribió un libro sobre *El salvaje* para defender la tesis de que la verdadera norma de moralidad se encuentra en el corazón del hombre primitivo y para probar que lo mejor para nosotros sería volver a los bosques; pero parece que mientras lo escribía llegó a la conclusión de que toda aquella teoría era errónea. La transformación de sus opiniones se produjo en cuestión de pocos meses. Entonces desarrolló la tesis opuesta de que todos los acontecimientos han sido ordenados para felicidad humana y empezó a trabajar en una imaginaria descripción del estado en que el hombre podría encontrarse dentro de setecientos años.

L'an 2440 se publicó anónimamente en Amsterdam en 1770. Su circulación fue rigurosamente prohibida en Francia porque contenía una despiadada crítica de la administración. Fue reimpressa en Londres y Neuchâtel y traducida al inglés y al alemán.

3

Mercier toma la frase de Leibniz «el presente está grávido de futuro» como lema de su visión profética. Así, la fase de civilización que imagina la propone como el re-

sultado final de la natural e inevitable marcha de la Historia.

El mundo del año 2440 en el que se despierta un hombre del siglo XVIII que ha caído en un sueño encantado se compone de naciones que viven en concordia, como una gran familia, pocas veces interrumpida por la guerra. Pero se nos dan pocas noticias del mundo en general; la imaginación de Mercier se concentra en Francia y especialmente en París. Se contenta con saber que la esclavitud ha sido abolida; que la rivalidad entre Francia e Inglaterra ha sido sustituida por una alianza indestructible; que el papa, cuya autoridad es todavía soberana, ha renunciado a sus errores y ha vuelto a las costumbres de la Iglesia primitiva; que las obras de teatro francesas se representan en China. Los cambios en París son un índice suficiente de la transformación general.

La Constitución de Francia es todavía monárquica. Su población ha aumentado en un cincuenta por ciento; la de la capital es más o menos la misma. París ha sido reconstruido de acuerdo con un plan científico; sus instalaciones sanitarias son perfectas; está bien alumbrado, y se ha realizado todo lo necesario para la seguridad pública. La hospitalidad privada es tan generosa que las posadas han desaparecido, pero el lujo en la mesa se considera como un crimen repugnante. Ya no se importa té, café ni tabaco². No hay sistemas de crédito; todo se paga al contado y ello ha llevado a una notable simplicidad en el vestido. Los matrimonios se contraen únicamente por la inclinación mutua; la dote ha sido abolida. La educación está dirigida por las ideas de Rousseau y se encamina, con estrecho espíritu, a promover la moralidad. El italiano, el alemán, el inglés y el español son materia de estudio en las escuelas, y el estudio de las lenguas clásicas ha

desaparecido; el latín no ayuda al hombre a ser virtuoso. También se descuida y se estudia poco la historia, pues es «la desgracia de la humanidad, ya que cada una de sus páginas está poblada de crímenes y locuras». Los teatros son instituciones gubernamentales y se han convertido en escuelas públicas de deberes cívicos y de moralidad.

Los testimonios literarios del pasado han sido destruidos deliberada y casi totalmente por el fuego. Se consideró conveniente terminar con los libros inútiles y perniciosos que no servían más que para oscurecer la verdad o que contenían repeticiones interminables de las mismas cosas. Un pequeño cuarto de las bibliotecas públicas bastaba para contener los libros antiguos a los que se les permitió sobrevivir, y la mayoría de ellos eran ingleses. Los escritos del Abbé de Saint-Pierre estaban colocados cerca de los de Fénelon.

Su pluma era débil pero su corazón era sublime. Siete siglos han concedido a sus grandes y bellas ideas una justa madurez. Sus contemporáneos le tuvieron por un visionario; sin embargo, sus sueños se han convertido en realidad.

La importancia de los intelectuales como fuerza social era un tema favorito de Mercier y, en 2440, se hallaba totalmente reconocida. Pero el control estatal que tanto pesaba sobre ellos en 1770 no ha sido totalmente suprimido. No existe censura preventiva para prohibir las publicaciones, pero existen censores. No hay multas ni prisión, pero sí advertencias. Y si alguien publica un libro que defiende principios considerados peligrosos, está obligado a circular con un antifaz negro.

Hay una religión estatal: el deísmo. Prácticamente no hay nadie que no crea en Dios. Pero si algún ateo fuese

descubierto, sería obligado a seguir un curso de física experimental. Si se obstinase en rechazar la existencia de una «verdad palpable y saludable», la nación se pondría de luto y le expulsaría de sus fronteras.

Todo el mundo está obligado a trabajar, pero el trabajo no se parece ya a la esclavitud. Como no hay monjes, ni criados numerosos, ni mayordomos inútiles ni trabajadores empleados en la producción de lujos infantiles, bastan unas pocas horas de trabajo para cubrir las necesidades públicas. Los censores estudian las capacidades de cada uno, asignan trabajos a los desocupados, y si alguna persona no sirve más que para el consumo de comida, es alejada de la ciudad.

Éstos son algunos de los principales rasgos del futuro ideal al que llegó la imaginación de Mercier. No los consideró como una meta final. En los tiempos siguientes se avanzará más pues «¿dónde puede detenerse la perfectibilidad del hombre, armado con la geometría, las artes mecánicas y la química?». Pero mostraba curiosamente poca imaginación en las escasas profecías sobre los posibles efectos de la ciencia. La verdad es que no tenían demasiada importancia para él, que no veía cómo los descubrimientos científicos pueden cambiar las condiciones sociales. El mundo de 2440, con su sociedad insufriblemente dócil y virtuosa, refleja dos puntos débiles del pensamiento del período enciclopedista: el no tener en cuenta la fuerza de las pasiones e intereses humanos, y una deficiente apreciación de lo que significa la libertad. Por más que los reformadores aclamasen la tolerancia y luchasen por ella, generalmente no llegaron a comprender su valor. No cayeron en la cuenta de que una sociedad organizada y gobernada por la Razón y la Justicia habría de conseguir, como muestra máxima de progreso,

una tolerancia sin restricciones de las opiniones falsas; ni que un Estado doctrinario, compuesto de gentes perfectamente virtuosas y respetables, detendría el desarrollo y sofocaría la originalidad, con su tiranía fría, aunque moderada. La de Mercier no es una excepción a la regla de que las sociedades ideales son siempre repelentes. Son muchos los que preferirían vivir en Atenas en los días del «vil» Aristófanes, cuyas obras Mercier condenaba a las llamas, que en este París de 2440.

4

Un hombre de letras de Bohemia, Restif de la Bretonne, cuyas poco edificantes novelas hubieran sido con toda seguridad rechazadas por los parisinos de 2440, publicó en 1790 una comedia heroica en la que representaba cómo se llevarían a cabo los matrimonios del «año 2000», en cuyo tiempo, pensaba, habrían desaparecido todas las desigualdades sociales en una sociedad fraterna y veinte naciones estarían unidas a Francia por una alianza, bajo la sabia supremacía de «nuestro bienamado monarca Luis Francisco XXII». Fue la Revolución quien convirtió a Restif a la causa del Progreso, pues hasta este momento, su maestro había sido Rousseau, aunque no cabe duda de que el *motif* y el título de su obra le fueron sugeridos por la novela de Mercier. *L'an 2440* y *L'an 2000* son las primeras muestras de esa ficción profética que *Looking Backward*, de Edward Bellamy, popularizaría cien años más tarde.

Las *Ruinas de Palmira*, del Conde de Volney, fueron otra manifestación popular de las esperanzas que había despertado en Francia la teoría del Progreso. Aunque la obra no se publicó hasta después del estallido de la Revo-

lución³, su plan había sido concebido algunos años antes. Volney era un viajero, profundamente interesado por las antigüedades clásicas y orientales, y, como Louis Le Roy, se planteaba el problema del destino humano desde el punto de vista de un estudioso de las revoluciones de los imperios.

El libro se abre con unas melancólicas reflexiones en medio de las ruinas de Palmira.

Así perecen las obras del hombre y así desaparecen las naciones y los imperios... ¿Quién puede asegurarnos que no será la suerte de nuestro propio país una desolación semejante?

Algún viajero como él se sentaría algún día en las orillas del Sena, del Támesis o del Zuyder Zee, entre ruinas silenciosas, y lloraría por un pueblo incinerado cuya grandeza se habría trocado en un nombre vacío. ¿Acaso una misteriosa deidad ha pronunciado una maldición secreta contra la Tierra?

Presa de este desconsuelo recibe la visita de una aparición que le revela la causa de las desventuras humanas y le muestra que se deben a los propios hombres. El hombre está gobernado por unas leyes naturales invariables y no tiene más que estudiarlas para saber cuál es su destino, así como cuáles son las causas de sus males y su remedio. Las leyes de su naturaleza son el egoísmo, el deseo de felicidad y la aversión al dolor; éstos son los principios simples y prolíferos de todo lo que sucede en el mundo moral. El hombre es el artífice de su propio destino. Puede lamentar su debilidad y sus locuras, pero «quizá tiene más razones para confiar en sus energías cuando considera cuál ha sido su punto de partida y hasta qué alturas ha sido capaz de elevarse».

El visitante sobrenatural pinta un cuadro más bien sugestivo de los antiguos reinos egipcio y asirio. Pero sería un error deducir de su superficial esplendor que sus habitantes en general fueron sabios o felices. La tendencia humana a adornar con la perfección las épocas pasadas es tan sólo «el desteñirse de su propia pena». La raza no degenera; sus desventuras se deben a la ignorancia y a la equivocada dirección del egoísmo. Dos obstáculos principales para el progreso han sido la dificultad en la transmisión de ideas de una edad a otra, y la dificultad de comunicarlas rápidamente de un hombre a otro. Ambos obstáculos han sido suprimidos por la invención de la imprenta. La prensa es «un don memorable del genio celestial». Llegará un tiempo en que todos los hombres comprenderán los principios de la felicidad individual y pública. Entonces se establecerá un equilibrio de fuerzas entre los pueblos de la tierra; no habrá más guerras, las diferencias se saldarán por el arbitraje y «la totalidad de la especie se convertirá en una gran sociedad, una única familia gobernada por un mismo espíritu y por leyes comunes que gozará de toda la felicidad de que el género humano es capaz de gozar». Su realización será un proceso lento, pues la misma levadura habrá de asimilar una masa enorme de elementos heterogéneos pero su actuación será efectiva.

Aquí el genio interrumpe su profecía y exclama, volviéndose hacia el Occidente: «el grito de libertad lanzado en las más lejanas costas del Atlántico ha llegado al viejo continente». Aparece ante sus ojos un prodigioso movimiento en uno de los países extremos del Mediterráneo. Los tiranos son destronados, legisladores son elegidos y se prepara un código basado en los principios de igualdad, libertad y justicia. La nación liberada es atacada por

los tiranos vecinos, pero sus legisladores proponen a los otros pueblos la celebración de una asamblea general que represente al mundo entero y mida a cada sistema religioso con el mismo rasero. Continúa con los procedimientos de este congreso, y en este punto el libro queda inacabado.

No es un libro atractivo; para un lector actual es positivamente aburrido, aunque convino al gusto de su época y, al aparecer cuando Francia estaba segura de que su Revolución renovaría la Tierra, dio impulso a las esperanzas y a los sentimientos del movimiento. No contribuyó en nada a la doctrina del Progreso, pero sin duda ayudó a popularizarla.

11. La Revolución Francesa: Condorcet

1

La autoridad que los pensadores avanzados cobraron sobre las clases medias en el tercer cuarto del siglo XVIII fue favorecida por la influencia de la moda. Las nuevas ideas de los filósofos, racionalistas y científicos habían interesado durante dos generaciones a las clases nobles y elevadas y fueron objeto de discusiones en los salones más distinguidos. La intimidad de Voltaire con Federico el Grande, las relaciones de d'Alembert y Diderot con la emperatriz Catalina otorgaron a estos hombres de letras, y a las ideas que representaban, un prestigio que tuvo gran peso sobre la burguesía. Las gentes más humildes también eran sensibles a la seducción de unas teorías que daban claves simples para el universo¹, y daban por sentado que todos tenían capacidad para juzgar por sí mismos los problemas más difíciles. Al igual que la Enciclopedia, casi todos los libros de los pensadores más importantes fueron escritos para el público en general y no solamente para los filósofos. La policía del Gobierno,

al suprimir estas peligrosas publicaciones, no impidió su difusión y les añadió la atracción del fruto prohibido. En 1770, el fiscal general Séguier reconoció la inutilidad de esta política.

Los filósofos —dijo— han tratado de sacudir el trono con una mano y de destruir el altar con la otra. Su propósito era cambiar la opinión pública sobre las instituciones civiles y religiosas, y la revolución puede decirse que se ha llevado a cabo. Historia y poesía, novelas, e incluso diccionarios han sido infectados con el veneno de la incredulidad. Apenas han sido publicados los escritos en la capital y ya inundan las provincias como un torrente. El contagio se ha esparcido por todos los talleres y casas de campo.²

El contagio se esparcía, pero el funcionario que escribía estas palabras no vio que tenía éxito porque se presentaba en el momento oportuno, pues las mentes estaban preparadas para recibir la semilla de las ideas revolucionarias a causa de la increíble corrupción del Gobierno y de la Iglesia. Como lo señaló Voltaire, casi al mismo tiempo, Francia, y Europa también, se estaban haciendo enciclopedistas.

2

La influencia de los pensadores subversivos y racionalistas en los acontecimientos de 1789 se ha estimado de diferentes maneras por los historiadores. La verdad, probablemente, se encuentra en esta sucinta idea de Acton de que «la confluencia de la teoría francesa con el ejemplo norteamericano causó el estallido de la Revolución». Los teóricos perseguían la reforma y no la revolución política; fue el estímulo de la Declaración de Derechos

de 1774 y la subsiguiente victoria de las colonias lo que precipitó la convulsión, en el momento en que el país tenía las mayores esperanzas de mejora que nunca había tenido, cuando, en 1774, Luis XVI subió al trono. Pero las teorías habían preparado a Francia para cambios radicales y guiaron las fases de la Revolución. Sus líderes tenían todo el entusiasmo de los enciclopedistas; a pesar de lo cual, la fuerza individual más poderosa era la de Rousseau, quien, pese a su negación del Progreso y, antipatía por la civilización, había difundido la doctrina de la soberanía del pueblo, dándole una atractiva apariencia de precisión matemática; y en esta doctrina tenían puestas sus optimistas esperanzas los revolucionarios³. La teoría de la igualdad dejó de ser ya una doctrina simplemente especulativa, pues la constitución norteamericana estaba fundada sobre la igualdad democrática, mientras que la constitución inglesa, que antaño había parecido la mayor aproximación al ideal de libertad, se fundaba sobre la desigualdad. La polémica filosófica de los maestros fue continuada con las armas de la violencia por parte de los discípulos. Chaumette y Hébert, los seguidores de D'Holbach, fueron aniquilados por los discípulos de Rousseau. En nombre del credo del *Vicaire Savoyard*, el Club Jacobino destruyó el busto de Helvetius. Mably y Morelly tuvieron por seguidores a Babeuf y los socialistas.

Una ingenua confianza en que la revuelta política equivalía a regeneración e inauguraba un reinado de justicia y felicidad inundó a Francia en el primer período de la Revolución y encontró una singular expresión en las ceremonias de la «Federación» universal que se celebraron en el Campo de Marte el 14 de julio de 1790. El festival fue bastante artificial, pues se decretó y arregló por

la propia Asamblea Constituyente, pero el entusiasmo y el optimismo del pueblo, que se reunió para jurar fidelidad a la nueva Constitución, fueron genuinos y espontáneos. Consciente o inconscientemente se hallaban bajo la influencia de la doctrina del Progreso que los líderes de la opinión habían expuesto al público durante décadas. No se les ocurrió que los juramentos y los abrazos fraternos no cambian las mentes y los corazones y que, como señaló Taine, seguían siendo aquello en lo que los habían convertido tantos siglos de sujeción política, como un corto período de literatura política. La presunción de que la nueva maquinaria social podía alterar la naturaleza y crear un cielo en la tierra habría de ser rápida y terriblemente refutada.

*Post varios casus et tot discrimina rerum
venimus in Latium,*

pero el Lacio habría de convertirse en el escenario de luchas sangrientas.

La Revolución reflejó y expuso otra equivocación fundamental en la que todos los filósofos, Rousseau incluido, habían caído más o menos. Habían considerado al hombre *in vacuo*. No habían visto que el desarrollo total de una sociedad es una fuerza enorme que no puede ser eliminada simplemente hablando o legislando sobre ella; habían ignorado el poder de la memoria social y de las tradiciones históricas y habían subestimado la fuerza de los lazos que unen a las generaciones. Así, los revolucionarios imaginaban que podían romper bruscamente con el pasado y que un nuevo método de gobierno, construido sobre moldes matemáticos, una Constitución (para usar palabras de Burke) «prefabricada y predispuesta, madura a la hora de su nacimiento, diosa perfecta de la

sabiduría y de la guerra, extraída por nuestras comadronas, herreros de la cabeza del propio Júpiter», llegaría a crear las condiciones para una felicidad idílica en Francia y que la llegada del milenio dependía tan sólo de la adopción de los mismos principios por las demás naciones. Las ilusiones forjadas por la Declaración de los Derechos del Hombre el 4 de agosto murieron bajo la sombra del Terror. Pero aunque fueron desmentidas las esperanzas de quienes creían en una rápida regeneración del mundo, algunos intelectuales no se descorazonaron. Hubo por lo menos uno cuya fe en que el movimiento era un paso gigantesco en el camino del hombre hacia su felicidad última, por muy largo que fuese aún ese camino, no vaciló. Condorcet, uno de los más jóvenes enciclopedistas, pasó los últimos meses de su vida bajo la amenaza de la guillotina, proyectando una historia del Progreso humano.

3

Condorcet fue amigo y biógrafo de Turgot y no es extraño que resumiese el proyecto de la historia de la civilización a la luz de la idea de Progreso, sobre la que Turgot sólo había dejado brillantes sugerencias. No llegó a ejecutar el plan, pero dejó un esbozo elaborado en el que podemos encontrar las ideas principales del esquema. Sus principios hay que buscarlos casi por entero en Turgot. Pero en Condorcet adquieren una nueva significación. Les ha dado alas. Los ha hecho resaltar y hacer deducciones. Turgot escribió con el ánimo tranquilo de un investigador. Condorcet hablaba con el ímpetu de un profeta. Profetizaba bajo la sombra de la muerte. Es sorprendente que su *Bosquejo de un cuadro histórico del Pro-*

greso del espíritu humano haya sido escrito mientras se ocultaba de Robespierre en 1793⁴.

Condorcet estaba penetrado del espíritu de los enciclopedistas, entre los que se había contado, y su actitud respecto al cristianismo era la misma de Voltaire y Diderot. Turgot había tratado con respeto a la religión tradicional. Había reconocido la Providencia y, pese a que el lugar que le otorgaba era el de una presidencia honoraria del desarrollo de la civilización que podría desaparecer sin afectar al proceso, sin embargo había una diferencia real entre sus ideas y las de su amigo en cuanto al papel del cristianismo y la civilización de la Edad Media.

Una diferencia más importante entre ambos pensadores se encuentra en las distintas circunstancias en que escribieron. Turgot no creía en la necesidad de cambios violentos; pensaba que las reformas paulatinas bajo el régimen existente podrían hacer maravillas en Francia. Antes de la Revolución, Condorcet había estado de acuerdo, pero fue arrastrado por el entusiasmo revolucionario. La victoria de la libertad en América y el volumen creciente del movimiento antiesclavista —una de las causas que más profundamente conmovió su corazón— habían exaltado su optimismo natural y confirmado su fe en el dogma del Progreso. Sintió júbilo al pensar que estaba viviendo «una de las mayores revoluciones de la humanidad», y deliberadamente planeó su libro para que fuese útil en un momento de crisis de la humanidad, en el que «la mejor guía sería una descripción de las revoluciones del pasado».

Sabiendo que personalmente estaba condenado, se consolaba pensando que habrá un tiempo, por remoto que fuere, en que el sol brillará «sobre una tierra de hombres libres, que no tendrán más guía que la razón; pues

los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos habrán desaparecido». Pero no se contenta con afirmar en general la certidumbre de un progreso indefinido en la ilustración y el bienestar social. Se preocupa de meditar sobre su naturaleza, adivinar su dirección y determinar su meta e insiste, en una medida en que sus predecesores no lo habían hecho, en las posibilidades de un futuro lejano.

4

Su ambicioso propósito era, según sus propias palabras, «mostrar los cambios sucesivos de la sociedad humana, la influencia que cada instante ejerce sobre el siguiente y así, en sus modificaciones sucesivas, el avance del género humano hacia la verdad o la felicidad». Tomado literalmente, es un proyecto imposible, y tomarlo como una proposición práctica sería como si un hombre declarase su intención de escribir un diario minucioso de la vida de Julio César desde su nacimiento hasta su muerte. Al exponer su propósito en estos términos, Condorcet revela que no tenía noción de las limitaciones que determinan nuestro conocimiento del pasado y que incluso si hubiese concebido un programa más modesto y más practicable hubiese sido incapaz de realizarlo. Sin embargo, vale la pena recordar su fórmula porque el ideal incalculable que expresa nos recuerda cuántos pasajes y períodos de la experiencia humana permanecerán para siempre como libros cerrados con siete sellos.

Condorcet distinguía diez períodos de civilización, de los cuales el décimo está en el futuro, pero no justificaba sus divisiones, y sus épocas no tenían una importancia igual. Sin embargo, su exposición del mapa de la historia

es notable como intento de realizar las divisiones por los pasos importantes del saber y no por los grandes cambios políticos. Los tres primeros períodos —formación de las sociedades primitivas, edad pastoril y edad agrícola— concluyen con la invención de la escritura alfabética en Grecia. El cuarto es la historia del pensamiento griego hasta la definitiva división de las ciencias en tiempos de Aristóteles. En el quinto, el conocimiento progresa y sufre un oscurecimiento bajo el poder romano, y el sexto es una edad oscura que continúa hasta el tiempo de las Cruzadas. El significado del séptimo período consiste en la preparación de la mente humana para la revolución que iba a tener lugar por la invención de la imprenta, con lo cual se abre el octavo período. Algunas de las mejores páginas del libro desarrollan las vastas consecuencias de esta invención. La revolución científica cartesiana abre un nuevo período que se cierra con la creación de la República Francesa.

La idea del progreso del saber había dado origen a la idea del Progreso social y seguía siendo su fundamento. Por tanto, era lógico e inevitable que Condorcet tomase el progreso en el saber como clave para la marcha del género humano. La historia de la civilización es la historia de la ilustración. Turgot había justificado este axioma al formular la cohesión de todos los modos de actividad social. Condorcet insiste en la «indisoluble unión entre el progreso intelectual y el de la libertad, la virtud y el respeto por los derechos naturales, y en los efectos de la ciencia para la destrucción de los prejuicios. Todos los errores en ética y en política, afirma Condorcet, han surgido de falsas teorías que están íntimamente relacionadas con los errores en física y con la ignorancia de las leyes de la naturaleza. Ve en la nueva

doctrina del Progreso un instrumento de ilustración que ha de dar «el golpe de gracia al edificio vacilante de los prejuicios».

Sería inútil analizar el esbozo de Condorcet, detenernos en sus errores obsoletos o en los defectos de conocimiento histórico. Su superficial descripción de la Edad Media refleja la opinión común de todos los pensadores del siglo XVIII. La única contribución al progreso social que Condorcet encuentra en un período de casi un milenio es la abolición de la esclavitud doméstica. Así este período aparece como una interrupción de la marcha hacia adelante. Su incapacidad para apreciar el papel histórico del Imperio Romano muestra una ignorancia y unos prejuicios aún más sorprendentes. Pero estos defectos particulares se deben a un error fundamental que se encuentra a lo largo de toda su obra y que era inherente a las especulaciones sociales de los enciclopedistas. Condorcet, como todo su círculo, ignoraba la parte preponderante que las instituciones han jugado en el desarrollo social. En tanto en cuanto las tenía en cuenta, las consideraba como obstáculos al libre juego de la razón humana; no como la expresión espontánea de una sociedad en correspondencia a sus necesidades o como encarnación de sus ideales, sino más bien como una maquinaria deliberadamente construida para oprimir a las masas y mantenerlas encadenadas. No veía que si el Progreso en el que él creía fuese una realidad, sus posibilidades dependerían de las instituciones y tradiciones que dan estabilidad a una sociedad. En la generación siguiente se haría notar que caía en una contradicción manifiesta cuando alababa la perfección relativa alcanzada en algunos países de Europa durante el siglo XVIII y al mismo tiempo condenaba por retrógradas to-

das las doctrinas e instituciones vigentes anteriormente en esos países⁵. Este error está estrechamente ligado con el otro al que antes nos referimos, el de concebir al hombre aislado de su medio social y ejercitando su razón *in vacuo*.

5

El estudio de la historia de la civilización es doblemente útil en opinión de Condorcet. Nos permite establecer el hecho del Progreso y debería permitirnos determinar su dirección futura y acelerar, por tanto, el ritmo de progresión.

Mediante los hechos de la historia y los argumentos que sugieren, Condorcet trata de mostrar que la naturaleza no ha puesto un término al proceso de mejoramiento de las facultades humanas y que el avance hacia la perfección no tiene más límite que la duración del planeta. El movimiento puede variar en velocidad, pero nunca retrocederá, en tanto que la Tierra siga ocupando su situación actual en el sistema cósmico y que las leyes generales de este sistema no produzcan una catástrofe o un cambio que desposea a la naturaleza humana de las facultades y los recursos que ha poseído hasta el presente. No habrá una recaída en la barbarie. Las garantías contra este peligro son el descubrimiento de los métodos verdaderos en las ciencias naturales, su aplicación a las necesidades del hombre, las líneas de comunicación interhumana, el gran número de los que las estudian, y, finalmente, el arte de imprimir. Y si estamos seguros de los progresos constantes de la ilustración podemos estar seguros de la mejoría continua de las condiciones sociales.

Es posible prever los acontecimientos si se conocen las leyes generales de los fenómenos sociales, y estas leyes pueden inferirse de la historia del pasado. Con esta aseveración, Condorcet justifica su osada tentativa de esbozar el décimo período de la historia humana, que todavía está en el futuro; y anuncia así la idea que Comte elaboraría en la generación siguiente. Pero no puede decirse que Condorcet haya deducido él mismo alguna ley de desarrollo social. Su previsión del futuro se basa en las ideas y en las tendencias de su propio tiempo.

Además de los descubrimientos científicos y la difusión generalizada del conocimiento de las leyes naturales, del que depende la mejora moral, incluye en su visión profética el cese de la guerra y la realización de la idea, menos frecuente, de la igualdad de los sexos. Si estuviera vivo hoy, podría señalar con aire de triunfo el hecho de que de esos proyectos a largo plazo uno de ellos está siendo realizado en alguno de los países más progresistas y que el otro ya no es considerado como un objetivo inalcanzable por estadistas que no sean visionarios. La igualdad de los sexos era sólo una inferencia lógica de la doctrina general de la igualdad a que es reductible toda la teoría social de Condorcet. Para él, la meta del progreso político es la igualdad; la igualdad ha de ser el fin del esfuerzo social, el ideal de la Revolución.

A quienes hay que tomar en cuenta es a la mayoría de los hombres —la masa de los trabajadores— y no a la minoría que vive del trabajo de aquéllos. Hasta el presente, los trabajadores han sido olvidados tanto por el historiador como por el estadista. La verdadera historia de la humanidad no es sólo la de algunos hombres. El género hu-

mano está formado por una masa de familias que viven casi por completo de los frutos de su propio trabajo, y esta masa, no los grandes hombres, es el verdadero sujeto de la historia.

Se puede establecer la igualdad social por medio de leyes o instituciones, y sin embargo la igualdad de la que verdaderamente se goce puede ser muy incompleta. Condorcet así lo reconoce y lo atribuye a tres causas principales: desigualdad en la riqueza; desigualdad de posición entre el hombre cuyos medios dependen de su trabajo y están limitados por el fin de su propia vida⁶ y el hombre cuyos medios de subsistencia están asegurados y pueden ser transmitidos a su familia; desigualdad en la educación. No propuso ningún método radical para resolver estas dificultades, que pensaba disminuirían con el tiempo, sin llegar por ello a desaparecer totalmente. Estaba demasiado influido por las ideas de los economistas para que pudieran seducirle las teorías de Rousseau, Mably, Babeuf y otros que abogaban por el comunismo o la abolición de la propiedad privada.

Además de la igualdad entre los individuos que componen una sociedad civilizada, Condorcet consideraba la igualdad entre todos los pueblos de la tierra: una civilización uniforme en todo el mundo y la desaparición de la distinción entre razas avanzadas y retrasadas. Los pueblos atrasados, profetizaba, ascenderán a la condición de Francia y los Estados Unidos de América, ya que no hay pueblo que esté condenado a no ejercitar jamás la razón. Si se da por cierto el dogma de la perfectibilidad de la naturaleza humana, sin restricciones, ésta es una inferencia lógica y ya hemos visto que era una de las ideas más difundidas entre los filósofos.

Condorcet no duda en añadir a esta descripción aventuradas conjeturas sobre la mejora de la organización física del hombre y de la considerable prolongación de su vida, merced al avance de la ciencia médica. Basta con señalarlo. Más interesante es la predicción de que incluso si la extensión de los poderes cerebrales del hombre es inalterable, el alcance, la precisión y la rapidez de sus operaciones mentales aumentará merced a la invención de nuevos instrumentos y métodos.

El propósito de escribir una historia de la civilización humana era prematuro y Condorcet hubiera necesitado del aparato conceptual de un Gibbon para producir una síntesis de valor duradero. Condorcet no estaba ni siquiera tan bien equipado como Voltaire⁷. La significación del «Bosquejo» como final de un movimiento intelectual es que centró la atención en la idea, antes secundaria, de que el Progreso humano era el problema que reclamaba de modo principal el interés de los hombres. Para él el Progreso estaba asociado íntimamente con determinadas doctrinas del siglo XVIII, pero éstas no eran esenciales para aquél. Era una idea viva; sobrevivió a las teorías de compromiso que empezaron a desacreditarse tras la Revolución y fue estudiado desde diferentes puntos de vista. Condorcet, sin embargo, pese a lo embebido que estaba de las teorías insostenibles acerca de la naturaleza humana que eran moneda corriente en esa época y en su círculo, no compartía la tendencia de los principales pensadores a considerar la historia como un compendio inútil de locura y crimen que convenía oscurecer u olvidar. Reconocía en la interpretación de la historia la clave del desarrollo humano, principio que influyó en todas las especulaciones futuras sobre el Progreso en Francia.

6

Cabanis, el médico, fue el albacea literario de Condorcet y un creyente no menos ardoroso en la perfectibilidad humana. Al considerar la vida y el hombre desde su perspectiva específica, vio en el estudio del organismo físico la clave de la mejora intelectual y moral de la raza. El hombre puede alcanzar la felicidad mediante el conocimiento de las relaciones entre sus estados físicos y morales, mediante la ampliación de sus facultades y la multiplicación de sus placeres, y así es como será capaz de captar, por así decirlo, el infinito en su breve existencia, al darse cuenta de la certeza del progreso indefinido. Su doctrina era una ampliación lógica de las teorías de Locke y de Condillac. Si nuestro conocimiento deriva totalmente de la sensación y nuestras sensaciones dependen de nuestros órganos sensitivos, nuestra mente se convierte en una función del sistema nervioso.

Los acontecimientos de la Revolución le afectaron tan poco como a Condorcet en su jovial confianza de que era el comienzo de una nueva era para la ciencia y el arte y, por tanto, para el progreso general del hombre. «El presente es uno de esos grandes períodos de la historia al que la posteridad recordará a menudo» con gratitud⁸. Tomó parte activa en el golpe de estado del 18 Brumario (1799) que conduciría al despotismo napoleónico. Cabanis pensaba que con él terminaría la opresión y se mostraba tan entusiasta como años antes él y Condorcet lo habían sido de la Revolución.

Vosotros, filósofos —escribía—, cuyos estudios se dirigen a la mejora y a la felicidad del género humano, no abracéis por más tiempo vanas ilusiones. Habiendo visto, alternativamente con esperanza y con tristeza, el gran espectáculo de nuestra Revo-

lución, veis ahora el fin de su último acto; veréis también con gusto una nueva era, prometida de antaño al pueblo francés, iniciada por fin, en la que todos los beneficios de la naturaleza, todas las creaciones del genio, todos los frutos del tiempo, del trabajo y de la experiencia serán utilizados, una era de gloria y de prosperidad en la que los sueños de vuestro filantrópico entusiasmo acabarán por encontrar su realización.⁹

Era un saludo excesivamente jovial, pero muy característico, del siglo XVIII al siglo XIX. Cabanis era uno de los más importantes de aquellos pensadores que, viviendo en el nuevo período, tuvo cuidado de que no se ahogasen las ideas de su propia generación en la marea creciente de la reacción.

12. La teoría del Progreso en Inglaterra

1

La idea del Progreso no podía dejar de cruzar el Canal. Francia e Inglaterra se encontraban en guerra el primer año del siglo XVIII; también lo estaban en el último, y su lucha por la hegemonía es el rasgo más destacado de la historia internacional de este siglo. Sin embargo, en ningún otro tiempo había habido una más constante intimidad intelectual, o una más marcada influencia recíproca entre ambos países. Era un lugar común decir que París y Londres eran los dos grandes focos de la civilización y nunca se perdió el contacto intelectual entre ambas ciudades. La mayor parte de las principales obras literarias que aparecían en uno u otro país se traducían con rapidez, y algunos libros franceses a los que la censura consideraba peligroso publicar, se editaban en Londres.

Sin embargo, no había razón para esperar que la teoría del Progreso tuviera el mismo éxito o ejerciese efectos semejantes a los de Francia en Inglaterra. Inglaterra gozaba de lo que entonces se consideraban libertades polí-

ticas amplias, causa de envidia para otros países; Francia gemía bajo la tiranía de gobernantes indignos. La Constitución inglesa satisfacía a la nación y serios abusos que hoy nos parecerían intolerables no eran suficientes para despertar un apasionado deseo de reforma. La tendencia general del pensamiento británico era buscar las soluciones en la estabilidad de las instituciones existentes y mirar con sospecha cualquier cambio. Por el contrario, un apasionado deseo de reformas era la fuerza dominante de la idea de Progreso en Francia. Y cuando esta idea se traslada, desde el clima de combate en el que la habían desarrollado los hombres de letras franceses, al tranquilo panorama inglés, parece una fría reflexión.

Una vez más, los pensadores ingleses se mostraban proclives a sostener, tal y como lo había hecho Locke, que la recta función de un gobierno ha de ser principalmente negativa, preservar el orden y defender la vida y la propiedad, y no lograr por medios directos una mejora de la sociedad, sino asegurar las condiciones en las que los hombres pueden perseguir sus propias y legítimas metas. La mayor parte de los teóricos franceses creían en la posibilidad de remodelar la sociedad indefinidamente mediante la acción política, y ponían sus esperanzas para el futuro no sólo en las conquistas de la técnica, sino en la actividad ilustrada de los gobiernos. Esta diferencia de perspectivas contribuía a otorgar a la doctrina del Progreso en Francia un mayor significado práctico que en Inglaterra.

Pero en los demás aspectos, el campo intelectual inglés se encontraba abonado para la recepción de la idea. Las clases acomodadas de ambos países tenían idéntico carácter optimista. Shaftesbury, el filósofo deísta, había dado esta nota a principios de siglo con su teoría opti-

mista, expresada en la banal frase de Pope: «Todo lo que existe es bueno», y elaborada luego en sistema por Hutcheson. El optimismo penetró incluso en los círculos ortodoxos. El Progreso, lejos de aparecer como rival de la Providencia, fue discutido en interés del cristianismo por el teólogo escocés Turnbull¹.

2

La idea de un Progreso indefinido de la civilización dejó indiferente a Hume. Existe poco fundamento, opinaba, para suponer que «el mundo» es eterno o incorruptible. Probablemente es finito, mortal, y debe tener, como todas las cosas que en él existen, una infancia, una juventud, un período adulto y una vejez, períodos de cambio que el hombre compartirá. Tenemos que esperar, pues, que la especie humana posea un mayor vigor corporal y mental y una mayor aptitud y capacidad de creación cuando el mundo se encuentre en su período de madurez. Pero no es posible asegurar cuándo se alcanzará semejante estado, pues las revoluciones graduales se realizan demasiado lentamente para que podamos detectarlas en el corto ciclo de tiempo que conocemos a través de la historia y la tradición. La potencia física y mental de los hombres ha sido más o menos igual en todos los tiempos que nos son conocidos. Las ciencias y las artes han florecido en un momento para decaer después, pero cuando llegaron a su máximo esplendor en un pueblo determinado, los pueblos cercanos tal vez las desconocían totalmente. Por tanto, no podemos afirmar si en el presente el hombre avanza hacia su perfección o se aparta de ella².

Este argumento puede parecer un tanto sorprendente en un filósofo del siglo XVIII como Hume, aunque ello no

le impidió reconocer la superioridad de la civilización moderna en relación a la antigua. Esta superioridad es, de hecho, la premisa menor de una argumentación general que utilizaba para refutar la opinión comúnmente aceptada acerca de la gran densidad de población de las naciones de la Antigüedad. Hume insistía en los progresos realizados en las artes y en la industria, así como en la mayor libertad y seguridad de que gozaba el hombre moderno.

Para quien piense fríamente sobre el tema, —afirmaba—, quedará claro que la naturaleza humana en general goza realmente de mayor libertad en el presente bajo el más arbitrario gobierno en Europa que en los más florecientes períodos de la Antigüedad.³

Hume analizó muchos de los problemas de la civilización, especialmente las condiciones necesarias para el florecimiento de las ciencias y de las artes⁴ y dedujo algunas conclusiones de carácter general, pero era demasiado escéptico para suponer que se podía realizar una síntesis general de la historia o que podía realizarse alguna mejora considerable en las costumbres de la humanidad⁵.

La mejor obra que se produjo en Inglaterra durante el siglo XVIII sobre problemas sociales fue *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, cuya brillante exposición de los efectos de la división del trabajo fue la contribución más notable de un pensador inglés de la época al estudio del desarrollo humano. Es mucho más que un tratado de principios económicos; contiene una historia del gradual progreso económico de la humanidad y sugiere la posibilidad de un aumento indefinido de la riqueza y el bienestar. Smith se hallaba plenamente de acuerdo con

los economistas franceses sobre el valor de la riqueza para la civilización y la felicidad de la humanidad. Pero quizá fue indirectamente como su obra contribuyó más efectivamente a la doctrina del Progreso de la humanidad en general. Sus enseñanzas de que el libre comercio entre todos los pueblos del mundo, no obstaculizado por las políticas gubernamentales, contribuía a la obtención de las mayores ventajas para cada individuo representaba un ideal de «solidaridad» económica del género humano, que es uno de los elementos del ideal del Progreso. Pronto este principio comenzó a afectar a la práctica. Pitt lo asimiló siendo aún joven, y uno de los rasgos distintivos de su actividad política consistió en tratar de aplicar las doctrinas de su maestro en todo aquello en que los prejuicios que prevalecían en su época lo posibilitaban.

3

Otros escritores de menor categoría y fama que Hume y Smith estudiaron expresamente la historia a la luz del Progreso. No nos sería útil, al investigar el desarrollo de la idea, detenernos en las obras de Ferguson, Dunbar o Priestley. Pero citaré un pasaje de este último, el más importante de los tres, y el más entusiasta sobre el Progreso. En la medida en que la división del trabajo —principio máximo de toda sociedad organizada— se llevase a cabo pronosticaba que

la naturaleza, incluyendo sus materiales y sus leyes, se someterá progresivamente a nosotros; los hombres convertirán su situación en este mundo en algo más sencillo y confortable; probablemente prolongarán su vida en el mismo y serán cada día

más felices... Así, cualquiera que haya sido el principio de este mundo, su final será glorioso y paradisiaco, en mayor medida de lo que en la actualidad podemos concebir. Aunque algunos piensen que estas perspectivas son extravagantes, creo que podría demostrarles que brotan de la verdadera teoría de la naturaleza humana y surgen del curso natural de los asuntos humanos.

El problema de las edades oscuras, que un defensor del Progreso tiene que explicar, lo despachaba Priestley en sus *Lectures on History* con la observación de que ayudan al avance del conocimiento al «romper el crecimiento de la autoridad»⁶. Esto no es, en absoluto, una tentativa de explicarlos como una parte del plan providencial. La gran historia de la Edad Media que, con palabras de su autor, describe «el triunfo de la barbarie y de la religión», había sido terminada antes de que Priestley publicase sus *Lectures*, y es de notar que él no la tome en cuenta para nada, aunque podría parecer una obra que pudiese llegar a un entendimiento con la teoría del Progreso.

Sin embargo, el escéptico historiador del *Decline and Fall of the Roman Empire*, que se desenvolvía con más facilidad dentro de la cultura francesa que de la de su propio país, no se oponía a la teoría del Progreso, e incluso llega a aceptarla en términos moderados. Una vez que ha expuesto sus razones para creer que la sociedad civilizada no volverá a sufrir la amenaza de la irrupción de los bárbaros, que terminaron con los ejércitos y las instituciones de Roma, nos permite «estar de acuerdo con la satisfactoria conclusión de que cada época de la historia humana ha contribuido y sigue contribuyendo a aumentar la riqueza real, la felicidad, el saber y, tal vez, la virtud de la raza humana».

Los descubrimientos de los antiguos y modernos navegantes y la historia doméstica o la tradición de las naciones más civilizadas nos hacen conocer al *salvaje humano*, desnudo tanto en su cuerpo como en su mente, carente de leyes, artes, ideas e incluso de lenguaje. Desde esta primitiva y abyecta condición, que ha sido, quizás, el estado universal y primitivo del hombre, ha llegado gradualmente a domesticar a los animales, fertilizar la tierra, atravesar el océano y a medir los cielos. Sus progresos en el mejoramiento y en el ejercicio de sus facultades mentales y corporales han sido irregulares e inconstantes, infinitamente lentos en un principio, pero ha ido creciendo en cada nuevo estadio con velocidad redoblada; determinadas edades de laborioso ascenso han sido seguidas de un momento de rápida decadencia; las diferentes zonas del mundo han sentido las vicisitudes de la luz y de la oscuridad. Sin embargo, la experiencia de cuatro mil años debería hacer aumentar nuestras esperanzas y disminuir nuestros temores; no podemos determinar el punto en que la especie humana debe detener sus deseos de perfección; pero podemos presumir sin riesgos que nadie, a menos que cambie la faz de la naturaleza, volverá a caer en el estadio original de barbarie.⁷

Pero Gibbon trata el asunto en su conjunto como una especulación, sin referirse a ninguno de los principios generales en los que los pensadores franceses basaban su teoría. Admite que sus razones para sostener que la civilización se halla asegurada contra un nuevo ataque de los bárbaros pueden ser consideradas falaces, e incluso apunta la posibilidad de que la producción de las ciencias y de las artes, del comercio y la industria, de las leyes y la política pueda «decaer con el tiempo». Si así sucediese, el crecimiento de la civilización volvería a comenzar de nuevo, pero no *ad initio*, pues «las artes más útiles, o, por lo menos, más necesarias», que no requieren talentos geniales o subordinación nacional para ser puestas

en práctica y que la guerra, el comercio y el celo religioso han extendido entre los salvajes del mundo, sobrevivirían con toda seguridad.

Estas alusiones no son más que *obiter dicta*, pero muestran hasta qué punto la doctrina del Progreso influía sobre personas que temperamentalmente eran las menos apropiadas para adscribirse a teorías extravagantes.

4

El estallido de la Revolución Francesa dio lugar a un movimiento de simpatía entre los pensadores progresistas ingleses, que causó no poca alarma en el Gobierno. El ministro disconforme, Dr. Richard Price, cuyas *Observations on Civil Liberty* (1776), defendiendo la acción de las colonias norteamericanas, habían obtenido un enorme éxito, pronunció un discurso que movió a Burke a escribir *his Reflections*; Priestley, no menos entusiasta con la Revolución, replicó a Burke. El Gobierno recurrió a medidas tiránicas; algunos jóvenes simpatizantes de la Revolución, que pedían reformas en su propio país, fueron desterrados a Botany Bay. Payne fue objeto de persecución por sus *Rights of Man*, que alababan directamente a la Revolución. Pero la obra más importante de este período, la *Political Justice* de William Godwin, escapó a la censura porque no se publicó a precios baratos⁸.

La *Enquiry concerning Political Justice*, comenzada en 1791, se publicó en 1793. La segunda edición, tres años después, muestra la influencia del *Bosquejo* de Condorcet, que había aparecido en el ínterin. Godwin afirma que su idea primitiva era elaborar una obra de ciencia política que superase a la de Montesquieu. El rasgo característico de la filosofía política de éste era el respeto a

las instituciones sociales. El principio de Godwin mantenía que las instituciones sociales son perniciosas, que perpetúan prejuicios perjudiciales y que son un obstáculo insuperable para el progreso. Sí denunciaba con particular energía el gobierno monárquico, no dejaba de considerar cualquier clase de gobierno como un mal y mantenía que el progreso social habría de consistir no en una reforma del gobierno, sino en su abolición. A pesar de reconocer que el hombre había realizado progresos en el pasado, consideraba en gran medida a la historia como una cadena de horrores y era incapaz de dirigir una mirada serena al conjunto del curso de la civilización. Todo lo que veía en las instituciones inglesas le parecía un ultraje a los principios de justicia y de benevolencia. El estado presente de la Humanidad era, probablemente, el peor a que se podía llegar.

Es fácil poner de relieve la profunda influencia que las enseñanzas de Rousseau ejercieron sobre Godwin. Sin llegar a aceptar la teoría de la Arcadia, Godwin le seguía en su condena de las instituciones existentes. Rousseau y Godwin son, en el siglo XVIII, los dos grandes campeones de las penalidades y el sufrimiento de las masas. Pero Godwin sacó de las premisas de Rousseau la conclusión lógica que éste dudaba en extraer. El pensador francés, a pesar de su condena del estado anárquico de la sociedad incivilizada y de su denuncia de la política como una de las fuentes de su corrupción, buscaba el remedio en nuevas instituciones sociales y políticas. Godwin mantenía pura y simplemente que toda clase de gobierno es malo y que la política debía desaparecer. La Humanidad no podrá ser nunca feliz hasta tanto hayan desaparecido todas las instituciones sociales y políticas.

Sin embargo, lo peculiar en la postura de Godwin como doctrinario del Progreso estriba en el hecho de que mantenía las mismas ideas pesimistas que Rousseau con respecto a importantes aspectos de la civilización, adoptando al tiempo algunas ideas de los contradictores de éste, especialmente de Helvetius. A pesar de que sus opiniones sobre la condición humana parecen conducir inevitablemente al pesimismo, sin embargo, hace un quiebro intelectual y mantiene la teoría de la perfectibilidad.

La explicación de este argumento se encontraba en la teoría psicológica de Helvetius, que mantenía, como ya hemos visto, que las naturalezas y los caracteres de los hombres son formados por su ambiente —no físico, sino moral e intelectual—, por lo que pueden ser indefinidamente modificados. Godwin se sumó a esta concepción. El hombre nace en el mundo y carece de tendencias innatas. Su conducta depende de sus opiniones. Alteremos las opiniones de un hombre y obrará de modo diferente. Hagamos que tenga una buena opinión de la justicia y la benevolencia y conseguiremos una sociedad justa y benevolente. La virtud, como enseñaba Sócrates, es tan sólo una cuestión de saber. Nuestra situación, sin embargo, no es desesperada, ya que no se debe a la naturaleza original del hombre, sino que es resultado de la ignorancia y los prejuicios, de la política y las instituciones, de los reyes y la jerarquía eclesiástica. Transformemos las ideas de los hombres y la sociedad quedará transfigurada. El filósofo francés estimaba que una reforma en el sistema de la pedagogía infantil podría ser uno de los medios más poderosos para la promoción del Progreso y la realización del reinado de la razón. A partir de aquí, Condorcet elaboró un esquema para la educación en un

estado universal. Esto se oponía totalmente a los principios de Godwin. Las escuelas estatales serían tan sólo otro instrumento más de poder en manos de un gobierno, peor aún que una Iglesia estatal. Reafirmarían las venenosas influencias de los reyes y los hombres políticos y establecerían nuevos prejuicios, en vez de abolirlos. Parece que Godwin confiaba solamente en los esfuerzos privados de los pensadores ilustrados para lograr una gradual conversión de la opinión pública.

En su estudio de la perfectibilidad del hombre y en sus posibilidades de un futuro reinado de la justicia y la bondad generales, Godwin era aún más visionario que Condorcet, de igual modo que era más radical que los revolucionarios en sus opiniones políticas. Condorcet había tratado, al menos, de conectar su visión del futuro con una razonada elaboración del pasado, así como de encontrar un eslabón de conexión, pero la perfectibilidad de Godwin se mantenía en el aire, basada tan sólo en una abstracta teoría de la naturaleza humana.

Apenas se puede decir que contribuyese al problema teórico de la civilización. Su significación estriba en que mantuvo en Inglaterra, en el momento oportuno y de forma más impresionante y atractiva que el sobrio apostolado de Priestley, el credo del Progreso elaborado por los filósofos franceses, si bien modificado en forma considerable por sus propias opiniones anárquicas.

5

La perfectibilidad, tal y como la habían expuesto Condorcet y Godwin, fue drásticamente criticada por Malthus, cuyo *Essay on the Principle of Population*, apareció en un principio de modo anónimo en 1798. Condorcet

había vislumbrado una objeción que podría ser fatal para la realización de su estado futuro. ¿No llegaría un momento en que el progreso de la industria causase un fuerte aumento de la población y el número de los habitantes del globo superase sus medios de subsistencia? Condorcet no trató este tema. Se contentó con señalar que semejante período estaba aún muy lejano y que cuando llegase «la especie humana habría logrado realizar progresos tales como hoy no podemos imaginarlos». Igualmente Godwin, en su fantástica pintura de la futura felicidad de la Humanidad, se da cuenta de la dificultad, pero la deja a un lado.

Tres cuartas partes del mundo habitable se hallan hoy incultas. Las partes ya cultivadas son susceptibles de un progreso incommensurable. Pueden pasar aún miles de siglos en que crezca la población y la tierra será aún suficiente para la subsistencia de sus habitantes.

Malthus opinaba que estos autores eran víctimas de una ilusión al detenerse en las relaciones actuales entre la población y sus medios de subsistencia. En las condiciones actuales, no aumenta el número de los componentes de la especie más allá de los medios de subsistencia debido al vicio, la miseria y el temor a ésta⁹. En las condiciones que imaginaban Condorcet y Godwin esas barreras serían removidas y, por tanto, la población aumentaría con gran rapidez, llegando a duplicarse por lo menos en veinticinco años. Pero los productos de la tierra crecen tan sólo en progresión aritmética, por lo que en cincuenta años la oferta de alimentos sería demasiado pequeña para satisfacer la demanda. Así, la oscilación entre el número de habitantes y la oferta de alimentos se dirigía hacia la regresión, y la felicidad del género humano tocaría a su fin.

Godwin y sus partidarios podían replicar que una de las barreras contra la superpoblación era un prudente control, lo que el propio Malthus reconocía, y que el mismo se pondría en práctica más ampliamente a medida que aumentase el progreso del saber que su teoría daba por sentado¹⁰. Pero las críticas de Malthus asestaron un fuerte golpe a la doctrina de que la razón humana, a través de su actuación legislativa y política, tiene un poder prácticamente indefinido para modificar las condiciones de la sociedad. La dificultad, que Malthus ilustraba tan vívida y definidamente, estaba bien calculada para desacreditar a la doctrina y para sugerir que el desarrollo de la sociedad podía ser modificado por el esfuerzo consciente del hombre, dentro tan sólo de ciertos límites¹¹.

6

El ensayo de Malthus se convirtió posteriormente en uno de los libros sagrados de la secta de los utilitaristas, y es interesante detenerse por un momento en lo que el propio Bentham pensaba sobre la perfectibilidad. Al referirse a las opiniones optimistas de Chastellux y Priestley acerca de una mejora progresiva, observaba que «esas gloriosas esperanzas nos recuerdan las de la edad de oro en poesía», ya que la felicidad perfecta «pertenece a una imaginaria región de la filosofía y debe ser clasificada junto con el ungüento amarillo y la piedra filosofal». Siempre existirán celos a causa de las dotes desiguales de naturaleza y fortuna; los intereses nunca cesarán de entrar en conflicto y el odio no dejará de existir; «el trabajo penoso, la sujeción diaria, una condición cercana a la indigencia serán siempre el destino de muchos»; en arte y poesía, las fuentes de lo nuevo llegarán probablemente a quedar exhaus-

tas. Pero Bentham estaba lejos de ser un pesimista. Aunque creía que «nunca haremos de este mundo la residencia de la felicidad», sostenía que podemos hacer de él un jardín más placentero, «comparado con la selva salvaje en la que los hombres han vivido tanto tiempo»¹².

7

El libro de Malthus fue magníficamente acogido en su tiempo por todos aquellos que se habían sentido aterrorizados por la Revolución Francesa y veían en la «filosofía moderna», como ellos la llamaban, un serio peligro para la sociedad¹³. El vicio y la miseria, al igual que las inexorables leyes de la población, eran un don divino para salvar al Estado del «abismo de la perfectibilidad». Podemos imaginarnos la alarma que ocasionó la obra de Godwin entre los defensores del sistema establecido, pues su libro produjo un inmenso efecto entre las mentes impresionables de aquel tiempo, aunque hoy se encuentre prácticamente olvidado, mientras que Malthus, por el contrario, es considerado como un descubridor en el terreno de las ciencias sociales. Todos aquellos que apreciaban la libertad simpatizaban con los débiles y eran capaces de entusiasmarse con los ideales sociales saludaron a Godwin como si fuera un evangelista.

De nadie —testifica uno de sus contemporáneos— se hablaba más, a nadie se respetaba más, a nadie se seguía con mayor entusiasmo; y allí donde se hablase de libertad, verdad, justicia, su nombre no tardaba en pronunciarse.

Los jóvenes graduados dejaban las universidades para lanzarse a los pies del nuevo Gamaliel; los estudiantes de leyes y medicina abandonaban sus estudios profesiona-

les para soñar con «la renovación de la sociedad y la progresión del espíritu». Godwin arrastraba tras sí «a todos los más sanguinarios y temibles entendimientos de la época»¹⁴.

Los más famosos de sus discípulos fueron los poetas Wordsworth, Coleridge, Southey, y, más tarde, Shelley. Wordsworth había sido un ardiente simpatizante de la Revolución Francesa. En su juventud había visitado París:

Un emporio entonces de doradas esperanzas que recibía diariamente un cargamento de un nuevo mundo de esperanza.

Se convirtió en un seguidor de Godwin en 1795, cuando el Terror hubo destruido su fe en la Francia revolucionaria. Southey, que había entrado en el círculo de la influencia de Rousseau, fue iniciado en las teorías de Godwin por Coleridge y en sus entusiasmos utópicos concibieron la idea de fundar una colonia «pantisocrática» en América, para mostrar que la felicidad podía alcanzarse en un ambiente social en el que el deber y el interés coincidieran, haciendo que todos fueran virtuosos. El plan anticipaba los experimentos de Owen y Cabet; pero los pantisócratas no sufrieron el desencanto de los socialistas porque nunca llevaron a cabo su proyecto. Coleridge y Southey, al igual que Wordsworth, abandonaron pronto sus teorías godwinianas¹⁵. Habían perdido, para usar una frase de Hazlitt, su camino en la Utopía y abandonaron la perspectiva abstracta y mecánica de la sociedad que enseñó la filosofía francesa del siglo XVIII para abrazar una concepción orgánica en la que tuvieran su debido lugar el sentimiento histórico y la sabiduría de nuestros antepasados. Wordsworth podía ahora

mirar hacia atrás y criticar su fase godwiniana como una etapa de

Una orgullosa y muy presuntuosa confianza
en la sabiduría trascendente de la época
y en su comprensión¹⁶.

Él y Southey se convirtieron en pilares del estado conservador, aunque este último, a pesar de ser políticamente un reaccionario, nunca dejó de creer en el progreso social¹⁷. Las mejoras habían de realizarse ahora a través de lentas y cautelosas reformas, con la ayuda de la Iglesia, pero las aberraciones intelectuales de su juventud le habían dejado aún una profunda huella.

Mientras estos poetas se sentaban a los pies de Godwin, Shelley era todavía un niño. Pero leyó la *Political Justice* en Eton; a lo largo de su vida posterior volvió a leerla una vez al año; y cuando se casó con la hija de Godwin era más godwiniano que el propio Godwin. Hazlitt, que escribe en 1814, dice que la fama de Godwin «se había hundido en el horizonte», pero Shelley nunca dejó de creer en esta teoría, aunque llegó a darse cuenta de que la regeneración del hombre sería un proceso mucho más lento de lo que en un principio se había imaginado. En su inmaduro poema *Queen Mab*, la filosofía de Godwin se hallaba tras su descripción del futuro, de igual manera que lo estuvo en sus más amplios y ambiciosos poemas de años posteriores, de madurez. La ciudad de oro de la *Revolt of Islam* es la sociedad futura de Godwin, y Shelley describe este poema como

un experimento acerca del carácter de la opinión pública y de la necesidad que siente de una sociedad rural y políticamente mejor, después de haber vivido tantos años tempestuosos.

En lo que se refiere a *Prometheus Unbound*, su biógrafo hace notar¹⁸:

Todos los falaces atractivos de «Political Justice» —suficientemente puestos ahora de relieve—, junto con todas sus tonificantes y estimulantes verdades pueden encontrarse en el *caput mortuum* que resta una vez que el crítico ha reducido la poesía del «Prometheus» a una serie de afirmaciones doctrinarias.

El mismo sueño inspiraba el coro final de *Hellas*. Shelley ha sido el poeta de la perfectibilidad.

8

La atracción de la perfectibilidad llegó más allá del círculo de los hombres de letras y tuvo un apóstol en Robert Owen, el benevolente molinero de Lanark, quien basó en ella una teoría diferente de la mantenida en *Political Justice* y se convirtió en uno de los fundadores del socialismo moderno.

El éxito de la idea de Progreso se ha producido con su asociación al socialismo¹⁹. La primera fase del socialismo, que ha sido llamada fase sentimental, se inició con Saint-Simon en Francia y Owen en Inglaterra, casi al mismo tiempo; Marx la haría bajar de las nubes y la convertiría en una fuerza dentro de la política práctica. Pero tanto en sus formas tempranas como en las posteriores las doctrinas económicas se basan en una teoría de la sociedad fundamentada en el presupuesto, disfrazado de una u otra manera, de que la responsabilidad por el vicio y la miseria existentes pertenece a las instituciones sociales exclusivamente, y de que si éstas son modificadas, vicio y miseria desaparecerán. Esto es una teoría del más puro siglo XVIII; y pasó de los doctrinarios revo-

lucionarios de esta etapa a los socialistas constructivos del XIX.

Owen la tomó probablemente de Godwin y no lo ocultó. Sus numerosas obras lo afirman *ad nauseam*. Comenzó la propaganda de su evangelio con su «Nueva concepción de la Sociedad o Ensayos sobre la formación del carácter humano, preparatorios para el desarrollo de un plan para mejorar gradualmente la condición de la humanidad», que dedicó al Príncipe Regente²⁰. En esta obra mantiene que

cualquier carácter general, desde el mejor hasta el peor, puede otorgarse a cualquier comunidad, incluido el mundo entero, por la aplicación de los medios apropiados; estos medios están en gran parte a las órdenes y bajo el control de aquellos que influyen en los asuntos humanos²¹.

La nota que hace sonar constantemente es la de que el error cardinal en política es suponer que los hombres son responsables de sus vicios y de sus virtudes y, por tanto, de sus acciones y de sus costumbres. Por el contrario, éstos son resultado de la educación y de las instituciones y pueden ser transformados si se transforman esas bases. Owen fundó varios diarios de corta vida para defender sus teorías. El primer número del *New Moral World* (1834-36)²² proclamaba la proximidad de una sociedad ideal en la que no habría ignorancia, ni pobreza ni caridad; un sistema «que asegurará la felicidad del género humano a lo largo de los tiempos venideros» y que reemplazará a uno «que, en tanto que se mantenga, producirá en todo momento miseria». Su propio experimento de fundar una sociedad semejante en miniatura en América se mostró como un total fracaso.

Conviene observar que en estas teorías socialistas la concepción del Progreso como un infinito tiende a desaparecer o a disminuir en importancia. Si las esperanzas del milenio pueden alcanzarse de un golpe mediante una determinada estructuración de la sociedad se habrá alcanzado la meta del desarrollo; habremos alcanzado el fin y sólo tendremos que vivir y gozar del estado ideal—un recinto de hombres felices—. Habrá lugar para un más amplio, tal vez indefinido, avance en el progreso del saber, pero la civilización en su carácter social se convertirá en algo estable y rígido. Una vez que las necesidades humanas se encuentren perfectamente satisfechas en un medio ambiente armónico, no hay estímulos para obtener nuevos cambios y el carácter dinámico de la historia desaparece.

Las teorías del Progreso comienzan, así, a diferenciarse en dos tipos distintos, correspondientes a dos teorías políticas radicalmente opuestas que apelan a dos temperamentos totalmente diferentes. Un tipo es el de los idealistas constructivos y socialistas que piensan que pueden ya llamar por sus nombres a todas y cada una de las calles y torres de «la ciudad de oro» que creen está situada al otro lado del promontorio; el desarrollo humano es un sistema cerrado; su meta nos es conocida y se encuentra a nuestro alcance. El otro tipo es el de quienes creen que, considerando la gradual progresión humana, el hombre, mediante el mismo juego entrecruzado de fuerzas que le han conducido hasta donde se encuentra y mediante un mayor desarrollo de la libertad que tantos esfuerzos le ha costado ganar, marchará lentamente hacia unas condiciones de progresiva y creciente armonía y felicidad. Para éstos, el desarrollo no tiene fin; su meta es desconocida y se pierde en el remoto futuro. La liber-

tad individual es su tema central y su teoría política correspondiente, el liberalismo. La primera clase de doctrina lleva un sistema simétrico en el que la autoridad del Estado es preponderante y el individuo tiene un valor poco mayor que el de un tornillo en un engranaje bien engrasado, es decir, tiene su lugar asignado ya de una vez para siempre y no tiene derecho a hacer valer sus propias opiniones. El principal ejemplo de esta doctrina, como veremos, es una filosofía no socialista, la filosofía de Comte.

13. Especulaciones alemanas sobre el Progreso

1

Las ideas filosóficas predominantes en Alemania durante el período en el que la psicología de Locke estaba de moda en Francia y antes de que el genio de Kant abriese nuevas perspectivas, se basaban en el sistema de Leibniz. Podríamos, por tanto, esperar que allí existiese una teoría del Progreso bien desarrollada y paralela a la que existía en Francia, aunque se basase sobre diferentes principios. Pues Leibniz, como hemos visto, en su optimismo cósmico proporcionaba una base para la idea del Progreso humano y él mismo había hablado incidentalmente en este sentido. Esta iniciativa, sin embargo, quedó olvidada. Solamente a fines de este período —conocido comúnmente como la edad de la «Ilustración»— apareció con fuerza la idea del Progreso. Es interesante estudiar las razones de esta aparición.

Wolf fue el más importante sucesor e intérprete de Leibniz. Recogió sus ideas en un compacto sistema lógico que inundó Alemania hasta ser barrido por Kant. En

circunstancias semejantes suele suceder que determinadas doctrinas y tendencias del maestro se acentúan y refuerzan, en tanto que otras caen en el olvido o se debilitan. Así sucedió con Leibniz. En el sistema de Wolf, la concepción leibniziana del desarrollo se debilitó y el elemento dinámico que animaba su especulación desapareció. En concreto, Leibniz había establecido que la suma de las fuerzas motoras del mundo físico es constante. Sus discípulos dedujeron de ahí que la suma de moralidad en el mundo ético es también constante. Este dogma eliminaba obviamente la posibilidad de un progreso moral para la Humanidad tomada en conjunto. Así se expresa Mendelssohn, el vulgarizador de la filosofía wolfiana, cuando declara que

el progreso sólo existe para los individuos; pero que la totalidad de la Humanidad en el curso del tiempo progresará siempre y se perfeccionará a sí misma no me parece que sea el designio de la Providencia.

La publicación de los *Nouveaux Essais* en 1765 indujo a algunos pensadores a volver desde el seco cuerpo doctrinal de Wolf al espíritu de Leibniz. Al mismo tiempo, la filosofía francesa comenzaba a penetrar en Alemania. Como consecuencia de estas influencias, la fase final de la «Ilustración» alemana está marcada por la aparición de dos o tres obras en las que el Progreso es la idea predominante.

Podemos ver esta reacción contra Wolf y su escuela estática en un opúsculo publicado por Herder en 1774 —«Una filosofía de la historia para el cultivo intelectual de la Humanidad»—. Mantiene en ella que hay un desarrollo continuo y que unos pueblos prosiguen la labor de los otros. Hemos de juzgar las edades pasadas, no a par-

tir del presente, sino en relación con sus propias circunstancias particulares. Lo que hoy existe nunca habría sido posible con anterioridad, ya que todo cuanto el hombre realiza está condicionado por el tiempo, el clima y las circunstancias.

Seis años más tarde, el opúsculo de Lessing sobre la *Educación del género humano* salió a la luz pública apareciendo en forma de aforismos, y podemos aventurarnos a decir que le falta fuerza argumentativa para un lector moderno. Su tesis es que el drama de la historia debe de explicarse como la educación de los hombres por una serie progresiva de religiones, serie aún no acabada, ya que en el futuro se producirá una nueva revelación, que elevará al hombre hasta un plano superior a aquel en que Cristo le ha colocado. Esta interpretación de la historia aceptaba la idea de Progreso pero mantenía un ideal y aplicaba una medida muy diferente a la de los filósofos franceses. Su meta no es la felicidad social sino una comprensión total de Dios. La filosofía de la religión se convierte en la clave de la filosofía de la historia. La obra no supone más que una iniciativa para una nueva síntesis, pero fue oportuna y atractiva.

Entre tanto, Herder había estado pensando sobre estos temas y en 1784 participó al mundo alemán su visión de la historia humana —*Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*—. En esta famosa obra, en la que podemos señalar la influencia de los pensadores franceses, especialmente de Montesquieu, y también la de Leibniz, se proponía, si bien discurriendo por distintos cauces, realizar la misma tarea que habían planeado Turgot y Condorcet: una historia universal de la Humanidad.

La Divinidad crea el mundo pero nunca se interfiere en sus procesos, tanto en el mundo físico como en la his-

toria humana. La misma historia humana, la civilización, es puramente un fenómeno natural. Los acontecimientos están estrictamente concretados entre sí; la continuidad nunca se rompe; lo que sucede en un momento determinado solamente puede ocurrir entonces y no puede ocurrir ninguna otra cosa. El rígido determinismo de Herder no sólo excluye las eventualidades de Voltaire sino que suprime también el libre juego de la voluntad inteligente del hombre. El hombre no puede guiar su propio destino; sus acciones y su suerte están determinadas por la naturaleza de las cosas, su organización física y su medio ambiente. El hecho de que Dios exista en su fácil inactividad apenas afecta a la tendencia fatalista de esta filosofía; tal vez el único consuelo estriba en que el mundo fue hecho para el hombre y la humanidad es su causa final.

La variedad de fases en la civilización que ha aparecido sobre la faz de la tierra se debe al hecho de que son muy numerosas las posibles manifestaciones de la naturaleza humana y todas ellas deben ser realizadas. Las formas más ínfimas son aquellas en que las mejores facultades, es decir, las más humanas de nuestra naturaleza, quedan subdesarrolladas. Las más altas no han sido aún realizadas.

La flor de la Humanidad, cautiva aún en su capullo, florecerá algún día según la verdadera forma del hombre sometido a Dios, en un estado cuya grandeza y majestad no puede imaginar hombre terrestre alguno.

Herder no es un pensador sistemático —por lo que sus obras abundan en contradicciones— y no aclara hasta qué punto esta alegre epifanía será el resultado de las experiencias de la Humanidad en las fases precedentes.

Cree que la vida es educación de la Humanidad (tomando la frase de Lessing), que el bien se desarrolla progresivamente y que la razón y la justicia devienen gradualmente más poderosas. Esto es una doctrina del Progreso, pero Herder se opone con toda claridad a la hipótesis de un estado final único e igual en perfección, como meta de la historia, pues ello implicaría que las generaciones precedentes existieron sólo para servir a las últimas y que sufrieron para asegurar la felicidad de la posteridad más remota, teoría que ofendía su sentido de la justicia y de la conveniencia. Por el contrario, el hombre puede realizar su felicidad en cualquier estadio de la civilización. Todas las formas de sociedad son igualmente legítimas, tanto las perfectas como las imperfectas; todas son fines en sí mismas y no meros estadios en el camino hacia algo mejor. Y quien se encuentra a gusto y es feliz en uno de los estadios inferiores tiene perfecto derecho a permanecer en él.

Así el Progreso que Herder concibe es, para utilizar su propia imagen geométrica, una sucesión de curvas desiguales e ininterrumpidas, correspondientes a los diferentes máximos y mínimos. Cada curva tiene su propia ecuación, pues la historia de cada pueblo se halla sujeta a las leyes de su medio; pero no hay una ley general que controle el curso total de la Humanidad.

Herder realizó su estudio histórico solamente hasta el siglo XVI. Se ha sugerido¹ que, si lo hubiese prolongado, habría estudiado la posibilidad de una deliberada transformación de las sociedades por la acción inteligente de la voluntad humana —una fuerza histórica a la que él no hace justicia, aparentemente porque la consideraba incompatible con la estricta continuidad causal—. El valor de su obra no se encuentra en los principios filosóficos

que aplicó. Tampoco fue una contribución útil a la historia; se ha dicho de él, como de Bossuet, que forzaban, que los hechos se doblaban como la hierba bajo sus pies². Pero fue una tentativa notable de realizar en el campo de los fenómenos humanos, lo que Leibniz trató de hacer con el cosmos en su *Teodicea* y Herder abrió paso a las filosofías racionalistas de la historia que habían de ser un rasgo característico de las especulaciones del siglo XIX.

2

El corto ensayo de Kant, que llamó ampulosamente *Idea de una Historia Universal basada en un plan cosmopolita*³, trata el problema suscitado por la historia de la civilización desde una perspectiva nueva.

Parte del principio de la ley invariable. En cualquier teoría del libre albedrío, mantiene, las acciones humanas se encuentran tan completamente bajo el control de las leyes universales de la naturaleza como cualquier otro fenómeno físico. La estadística apoya esta concepción. El registro de nacimientos, defunciones y matrimonios muestran que esos acontecimientos ocurren en tal conformidad con las leyes naturales como las variaciones del tiempo.

Lo mismo ocurre con la gran serie de acontecimientos históricos. Tomados aislada e individualmente parecen carecer de coherencia y están desprovistos de toda regularidad; pero considerados en su conexión, como debidos no a la acción individual sino a la de la especie humana en su totalidad, no dejan de mostrar «una corriente de regularidad tendencial». Al perseguir sus propios y contradictorios propósitos, las naciones y los individuos pro-

mueven inconscientemente un proceso al que dedicarían poca atención si llegasen a percibirlo.

Los individuos no obedecen una ley. No obedecen las leyes del instinto, como lo hacen los animales, ni obedecen, como ciudadanos racionales del mundo, las leyes de un plan preconcebido. Si miramos un estadio de la historia vemos aisladas y ocasionales indicaciones de sabiduría, pero la suma general de las acciones humanas es «un entramado de locura, vanidad infantil y a menudo de la más singular maldad y espíritu de destrucción».

El problema que se plantea al filósofo consiste en descubrir un sentido en esta insensata corriente de acciones humanas, de forma que la historia de las criaturas que no persiguen un plan inventado por ellas pueda en adelante admitir una exposición sistemática. La clave para esta exposición la proporcionan las predisposiciones de la naturaleza humana.

He planteado el problema casi con las mismas palabras de Kant y del modo en que hubiera podido plantearlo si no hubiera introducido la concepción de las causas finales. Su uso del postulado de las causas finales sin justificar su introducción constituye un defecto de su obra. Identifica lo que él llamaría una corriente tendencial con un «propósito natural». No trata de mostrar que la sucesión de los acontecimientos sea tal que no pueda ser explicada sin el postulado de un propósito. Su solución del problema está presidida por su concepción de la finalidad y por la presunción injustificada de que la naturaleza no hace nada en vano.

Sostiene que todas las tendencias a las que una criatura está dispuesta por su naturaleza deben ser desarrolladas perfecta y armónicamente hasta su propósito final. Estas predisposiciones humanas que sirven para la

utilización de la razón están destinadas a desarrollarse totalmente. El destino, sin embargo, no puede realizarse en el individuo, sino tan sólo dentro de la especie. Pues la razón trabaja mediante tanteos, mediante el progreso y el regreso. Cada hombre necesitaría una desorbitada cantidad de tiempo para llegar a tener un perfecto uso de sus tendencias naturales. Por tanto, como la vida es corta, se necesita una incalculable serie de generaciones.

Los medios que emplea la naturaleza para desarrollar esas tendencias se condensan en el antagonismo que existe en el estado social humano entre sus tendencias gregarias y antigregarias. Su naturaleza antigregaria se expresa en el deseo de plegar todas las cosas a su propia voluntad. De aquí surgen la ambición, el amor al honor y la avaricia. Todas ellas son necesarias para elevar al hombre desde el estado salvaje hasta el civilizado. Pero para lograr los deseos de esas tendencias antisociales los hombres habrían de ser mansos como corderos y «surgiría una vida digna de la Arcadia, de armonía perfecta y amor mutuo que necesariamente sofocaría y apagaría todos los talentos por su base». Por el contrario, la Naturaleza, que conoce mejor que el hombre lo que es bueno para la especie, ordena el desacuerdo. Hemos de darle gracias por la existencia de la competencia y de la enemistad y por la sed de poder y de riquezas, ya que, sin ellas, el propósito final de realizar por completo la naturaleza del hombre no se podría llevar a cabo. Así contesta Kant a Rousseau.

La total realización de la naturaleza racional del hombre sólo es posible en una «sociedad civil universal» fundada sobre la justicia política. La construcción de tal sociedad es el mayor problema de la especie humana. Kant propone como meta política una confederación de esta-

dos en la que pueda conjugarse la mayor libertad posible con los más rigurosos límites de la libertad.

Es razonable suponer que una sociedad cosmopolita o universal de esta clase llegue a construirse; pero ¿cómo nacerá? Los cambios políticos en las relaciones interestatales se producen casi siempre merced a la guerra. Las guerras son tentativas de construir nuevas formas políticas y poner en práctica nuevas relaciones. ¿Van a continuar las combinaciones y las re combinaciones hasta que surja, por puro azar, un sistema autosuficiente? ¿O es posible que no se alcance nunca semejante condición en la sociedad y que, al final, todo progreso sea superado por un acopio de males? ¿O, finalmente, prosigue la Naturaleza su curso regular al desarrollar a la especie por su propio esfuerzo espontáneo, dentro de una aparentemente irrefrenable sucesión de acontecimientos, causados por las tendencias originariamente implantadas en el hombre?

Kant acepta la última alternativa sobre la base de que no es razonable suponer que exista un propósito final en los procesos particulares de la Naturaleza y de que no lo exista en el conjunto. Así su teoría del Progreso depende de la hipótesis de las causas finales.

De donde se sigue que trazar la historia de la humanidad equivale a revelar un plan secreto de la Naturaleza para realizar una perfecta constitución civil de la sociedad universal; pues una sociedad universal es el único estado en el que pueden desarrollarse completamente las tendencias de la naturaleza humana. No podemos determinar la curva del desarrollo porque el período total es demasiado vasto y sólo conocemos una fracción del mismo, pero ésta nos basta para caer en la cuenta de que existe un curso definido.

Kant piensa que semejante historia «cosmopolita», como él la llama, es posible y que si se escribiera nos daría la clave para descubrir

un lado consolador en el futuro, en el que a una distancia remota veremos a la especie humana sentada sobre un promontorio que habrá alcanzado con infinitas dificultades, en el que todas las semillas que la Naturaleza ha plantado habrán germinado, con lo que la humanidad habrá realizado su propio destino sobre la tierra.

3

Para comprender en su totalidad la significación del argumento kantiano, hemos de comprender su relación con la Ética. Su teoría ética es el fundamento de sus especulaciones sobre el Progreso, Progreso que entiende como mejoras morales; en pocos pasajes se refiere al progreso científico o material. Para él, la moralidad era una obligación absoluta fundada en la naturaleza de la razón. Tal obligación presupone un fin a alcanzar y ese fin es el reinado de la razón bajo el cual, al obedecer todos los hombres a la ley moral, se tratan mutuamente como fines en sí mismos. Tal estado ideal debe ser considerado posible porque es un postulado necesario de la razón. Desde este punto de vista puede observarse que la especulación de Kant sobre la historia universal es realmente una discusión sobre si el estado ideal, que se mantiene como postulado subjetivo en interés de la ética, es capaz de ser realizado objetivamente.

Ahora bien, Kant no mantiene que, ya que nuestra razón moral debe aceptar la posibilidad de esa meta hipotética, la civilización se esté dirigiendo realmente hacia ella. Sería incapaz de caer en una trampa semejante. La

civilización es un fenómeno y todo lo que conocemos acerca de ella lo sabemos tan sólo a través de la experiencia. Lo que él sostiene es que hay determinadas indicaciones de progreso en esa dirección. Apuntaba como ejemplo el crecimiento, en su tiempo, de la libertad civil y religiosa, condiciones de progreso moral. Hasta aquí su argumentación coincide en principio con la de los teóricos franceses del Progreso. Pero Kant continúa aplicando a esos datos la discutible concepción de las causas finales y sigue encontrando un propósito en el desarrollo de la humanidad. Sin embargo, estas presunciones se mantienen como hipótesis y no como un dogma.

Es probable que lo que impidió a Kant proponer su teoría del Progreso con tanto entusiasmo y confianza como Condorcet fuese su conocimiento de que no se puede afirmar nada de modo absoluto con respecto al curso de la civilización hasta tanto no se hayan descubierto las leyes de su evolución. Se dio cuenta de que éste era un campo abierto a la investigación científica. Expresamente afirma que esas leyes no nos son todavía conocidas y sugiere que algún genio futuro tal vez pueda lograr en el campo de las ciencias sociales lo que Kepler y Newton hicieron con las leyes físicas de los cuerpos celestes. Como veremos, esto es precisamente lo que algunos de los más importantes pensadores franceses de la generación inmediata trataron de hacer.

Pero aunque se aproximaba con cautela a la idea, Kant creía indudablemente en la posibilidad del Progreso. Reconocía que el mayor obstáculo al avance del hombre se encuentra en la guerra y en la carga que la posibilidad de ésta supone. Por tanto, dedicó mucho tiempo a pensar por qué medios podría abolirse la guerra. Publicó una obra filosófica sobre la *Paz perpetua*, en la que articulaba

sus propuestas para un tratado internacional que asegurase la desaparición de la guerra. Pensaba que, a pesar de que el ideal *positivo* sería un estado universal, tendríamos probablemente que contentarnos con un sustitutivo *negativo*, consistente en una federación de pueblos ligados por una alianza de paz que garantizase la independencia de cada miembro. Pero para asegurar la permanencia de este sistema, era necesario que cada uno de los miembros de la alianza tuviera una Constitución democrática, ya que semejante Constitución se basa en la libertad individual y la igualdad civil. Todos estos cambios habrían de realizarse por medio de reformas legales; la revolución —Kant escribía en 1795— no puede tener justificación.

En estas ideas podemos rastrear la influencia del *Contrato Social* de Rousseau y la del Abbé de Saint-Pierre, cuyas obras Kant conocía. No cabe duda de que fue precisamente el influjo del pensamiento francés, tan influente en Alemania durante este período, lo que dirigió el pensamiento kantiano hacia especulaciones semejantes durante el último período de su vida, especulaciones que forman una especie de apéndice a la totalidad de su sistema filosófico. La teoría del Progreso, la idea de una reforma universal, la doctrina de la igualdad política son puntos que Kant estudió y puso al servicio de su teoría ética personal. Esta nueva conjunción de ideas hizo cambiar su espíritu.

En Francia, como hemos visto, la teoría del Progreso se asociaba generalmente con opiniones éticas que encontraban su sustrato metafísico en el sentido de Locke. Helvetius elaboró un sistema basado sobre la sensación como hecho mental primario. Pero el principio de que la ley suprema que debe regir las conductas es el obedecer

a la naturaleza había existido como filosofía práctica desde Rabelais y Montaigne hasta Molière en el XVIII. Se hallaba reforzada además por la teoría de la bondad natural del hombre. El jansenismo había luchado contra esta doctrina y había sido derrotado. Ahora le llegaba el turno a la metafísica. El imperativo moral de Kant marcó la etapa siguiente en el conflicto entre las dos tendencias opuestas que buscan sanciones morales naturales y ultranaturales.

De ahí que la idea de Progreso tuviese un significado diferente en Kant y en sus exponentes franceses, aunque las opiniones particulares de estos últimos acerca del futuro posible de la especie humana coincidiesen en algunos puntos esenciales con las de aquél. Pero su teoría de la vida ambientó de modo diferente a la idea. En Francia, la atmósfera es decididamente eudemonista: la felicidad es la meta. Kant es un resuelto adversario del eudemonismo.

Si tomamos como medida el goce o la felicidad, es sencillo —escribe— valorar la vida. Su valor es menor que nada. Pues, ¿quién volvería a empezar su vida en las mismas condiciones o incluso en condiciones naturales nuevas, si ello fuera posible, con el goce por meta exclusiva?

Había indudablemente una señalada veta de pesimismo en Kant, que influyó en uno de los hombres más capaces de la nueva generación, educada en su sistema, hasta convertirle en el fundador del pesimismo filosófico —muy diferente en categoría y profundidad del pesimismo sentimental de Rousseau, de gran resonancia en el pensamiento alemán del siglo XIX—. La desagradable conclusión de Schopenhauer de que éste es el peor de todos los mundos posibles es una de las ideas cuya responsabilidad, en última instancia, pertenece a Kant.

4

Las consideraciones de Kant acerca del desarrollo histórico son un apéndice a su filosofía; no son una parte necesaria de ésta, ligadas a la raíz de su sistema. Sus sucesores, los idealistas, pensaban de otra manera, ya que para ellos el sistema era el punto de partida, aunque rechazasen el rasgo esencial del sistema kantiano: la limitación del pensamiento humano. En Fichte y en Hegel el desarrollo progresivo se deducía en línea directa de sus principios. Si su interpretación particular de la historia no tiene un valor permanente, no deja de ser significativo que, en sus ambiciosos intentos de explicar el universo *a priori*, la historia tuviese una significación progresiva y que sus filosofías se esforzasen en reforzar una concepción que, a través de muy diferentes principios, se iba abriendo paso en el mundo. Pero el progreso en que se encarnaban sus sistemas no estaba ligado a los intereses de la felicidad humana sino se mantenía como un hecho que, agradable o no, era consecuencia de la naturaleza del pensamiento.

El proceso del Universo, como se lo representaba Fichte⁴, tiende hacia la total realización de la «libertad», que es su fin y su meta, aunque es una meta que siempre retrocede. Nunca puede ser alcanzada, ya que su total realización significaría la supresión total de la Naturaleza.

El proceso del mundo, sin embargo, consiste en una aproximación indefinida a un ideal inalcanzable: la libertad está siendo cada vez más y más realizada; y el mundo, a medida que asciende en esa dirección, se convierte progresivamente en el reino de la razón.

Lo que Fichte entendía por libertad puede comprenderse mejor oponiéndolo a lo que entendía por instinto.

Un hombre que obra instintivamente puede estar obrando de modo absolutamente razonado, de un modo que cualquier hombre totalmente consciente de todas las implicaciones y consecuencias de su acción pensaría que es razonable. Pero para que sus acciones sean libres, ese mismo hombre que obraba instintivamente debe ser totalmente consciente de todas aquellas implicaciones y consecuencias.

De donde se sigue que la meta de la humanidad sobre la tierra consiste en alcanzar un estado en el que todas las relaciones de la vida se ordenen en concordancia con la razón; no instintivamente sino con conciencia total y propósito deliberado. Esta meta debería dominar las reglas éticas de la conducta y es ella quien de hecho determina los estadios necesarios de la historia.

Así alcanzamos de inmediato dos períodos principales: el primitivo y el final. El primero es aquel en que los hombres obran instintivamente y el final aquel en que son conscientes de su razón y tratan de realizarla por completo. Pero antes de alcanzar este estadio final deben pasar por una época en la que la razón es consciente de sí misma pero no se impone aún. Y para alcanzarla tienen que haberse liberado totalmente del instinto. Este proceso de emancipación marca una cuarta época. Pero no pueden desear emanciparse por sí mismos a menos que lo hayan sentido como una servidumbre impuesta por una autoridad externa y, por tanto, hemos de distinguir aún otra época en la que la razón se expresa en instituciones autoritarias a las que los hombres se someten ciegamente. Así, Fichte señala cinco períodos históricos: dos en que el progreso es ciego, dos en los que es libre y uno intermedio de lucha por la razón⁵. No hay compartimentos estancos entre ellos sino que se entremezclan.

Cada uno de ellos puede tener alguna característica de otro y en cada uno de ellos hay una vanguardia que acelera el paso y una retaguardia que se queda atrás.

En el presente (1804) nos encontramos en la tercera edad; hemos roto con la autoridad pero todavía no poseemos un claro y disciplinado conocimiento de la razón⁶.

Fichte ha deducido este esquema puramente *a priori* sin ninguna referencia a la experiencia real.

El filósofo —dice— sigue la huella *a priori* del plan universal que le aparece meridiana sin necesidad de referirse a la historia; y si hace uso de la historia no es para probar nada, ya que sus tesis se prueban independientemente de toda historia.

El desarrollo histórico se presenta así como un progreso necesario hacia una meta que nos es conocida pero no puede ser totalmente alcanzada. Y este hecho constituye la base de la moralidad en lo que se refiere al destino de la especie. Su ley fundamental consiste en obrar de tal modo que se consiga una total realización de la razón sobre la tierra. Se ha señalado por algún crítico que Fichte fue el primer filósofo moderno que humanizó la moral. Rechazó totalmente la concepción individualista que subyace a la ética de Kant de igual modo que a la cristiana. Mantuvo que el verdadero motivo de la moralidad no es la salvación individual sino el Progreso de la humanidad. De hecho, con Fichte, el Progreso se convierte en el principio de la ética. El corolario liso y llano de la idea de un Progreso terrestre es la negación de todo valor moral al ideal cristiano de santidad ascética.

Hay otro punto en la concepción de Fichte que merece consideración aparte: el papel social del sabio. La tarea del sabio es descubrir las verdades que son condición del

progreso moral; puede decirse que el sabio encarna la razón en el mundo. Veremos cómo esta idea tuvo un lugar prominente en los esquemas sociales de Saint-Simon y de Comte.

5

La filosofía de la historia de Hegel es mejor conocida que la de Fichte. Como Fichte, Hegel deduce sus fases *a priori*, partiendo de sus principios metafísicos pero en algunos lugares condesciende hasta tomar en cuenta los fenómenos reales. Concibe la causa final del mundo como una conciencia de la idea de su propia libertad. Este término ambiguo de «libertad» equivale a auto-conciencia y Hegel define la Historia Universal como la descripción del proceso por el que el Espíritu o Dios llega a tomar conciencia de su propio significado. Esta libertad no implica que el Espíritu pueda escoger en un momento determinado el desarrollarse por un camino diferente; su total desarrollo, que es la encarnación de la razón, es necesario. La libertad consiste en reconocer totalmente este hecho.

Entre los rasgos característicos del pensamiento hegeliano, el primero es su identificación de la «Historia» con la historia política, con el desarrollo del estado. El arte, la religión, la filosofía, las creaciones del hombre social pertenecen a un estadio diferente, más elevado en la autorrevelación del Espíritu⁷. En segundo lugar, Hegel ignora las edades prehistóricas del hombre y sitúa el comienzo de su desarrollo en la civilización china, ya totalmente realizada. Piensa al Espíritu como algo continuamente móvil, que pasa sucesivamente de una nación a otra para realizar los estadios sucesivos de su autocon-

ciencia: de China a la India, de la India a otros reinos del Asia occidental; más tarde, desde el Oriente a Grecia y después a Roma para llegar finalmente al mundo germánico. En el Oriente, los hombres sabían solamente que *uno* es libre y su característica política era el despotismo; en Grecia y Roma sabían que *algunos* eran libres y sus formas políticas eran la aristocracia y la democracia; en el mundo moderno saben que *todos* son libres y la forma política es la monarquía. Hegel comparaba el primer período a la niñez, el segundo a la juventud (Grecia) y a la madurez (Roma) y el tercero a la vejez, anciana pero no débil. El tercero, que incluye la historia medieval y moderna de Europa, es designado por Hegel como mundo germánico —ya que «el espíritu alemán es el espíritu del mundo moderno»— y es también su etapa final. En él, Dios realiza absolutamente su libertad en la historia de igual modo que en la Filosofía Absoluta de Hegel, que es la final, Dios llega a comprender absolutamente su propia naturaleza.

Y aquí aparece la diferencia más notable entre las teorías de Fichte y Hegel. Ambos pusieron la meta de la historia humana en la realización de la «libertad», pero mientras en Fichte el desarrollo nunca llega a su fin porque su meta es inalcanzable, en Hegel el desarrollo está ya acabado y la meta no sólo es alcanzable sino que ha sido ya alcanzada. Así podemos decir que el sistema hegeliano es un sistema cerrado. La historia ha sido progresiva pero ya no hay lugar para un avance futuro. Hegel mantiene este fin del desarrollo con complacencia total. A la mayor parte de las inteligencias que no estén intoxicadas de Absoluto les parecerá que, si hemos de tomar el presente como el estadio final al que nos ha conducido la evolución del Espíritu, el resultado es altamente inade-

cuado para un proceso tan gigantesco. Pero su sistema es eminentemente inhumano. La felicidad o la desgracia de los individuos es una cuestión absolutamente indiferente para el Absoluto que, para realizarse a sí mismo a lo largo del tiempo, sacrifica brutalmente a los seres sintientes.

El espíritu de la filosofía hegeliana, en sus referencias a la vida social, era así un antagonista del Progreso como doctrina práctica. Ha existido Progreso, pero ya ha terminado su misión; el estado monárquico prusiano es la última palabra de la historia. El plan cosmopolita de Kant, el liberalismo y el individualismo presentes en su pensamiento, la democracia que espera en el futuro se orillan como concepciones equivocadas. Una vez satisfechas las necesidades del Espíritu Absoluto, cuando éste ha visto su total poder y esplendor revelados por la filosofía hegeliana, el mundo es el mejor que pueda existir. La mejora social no importa, como tampoco el progreso humano ni el acrecentamiento de su control sobre las fuerzas físicas.

6

El otro gran representante del idealismo alemán, que también toma su punto de partida de Kant, vio igualmente en la historia una revelación progresiva de la razón divina. Pero fueron los procesos de la naturaleza y no el camino de la humanidad lo que absorbió las mejores energías de Schelling, y el rasgo principal de su especulación fue la elaboración de una idea filosófica de la evolución orgánica. Su influencia —que fue grande, llegando incluso a alcanzar a algunos científicos dedicados a la biología— estriba principalmente en la difusión de

esta idea, contribuyendo así a la formación de una teoría que colocaría después la idea del Progreso sobre una base más amplia.

Schelling influyó, entre otros, sobre su contemporáneo Krause, una figura menos conocida, que elaboró una filosofía de la historia en la que esta idea es la fundamental. Krause concebía la historia, que es la expresión del Absoluto, como un desarrollo de la vida; la sociedad como un organismo, y el crecimiento social como un proceso que puede deducirse a partir de principios biológicos abstractos.

Todas estas especulaciones trascendentes tenían en común el pretender descubrir el curso necesario de la historia humana a partir de principios metafísicos, independientes de la experiencia. Sin embargo, se ha dudado con razón de la pureza de esta pretendida independencia. Podemos preguntarnos si alguno de ellos hubiera aceptado la secuencia de los períodos históricos si los hechos reales de la historia se les hubiesen representado en la realidad como un libro cerrado. Podemos estar seguros de que usaron subrepticia e inconscientemente de la experiencia como un guía, a pesar de que con toda conciencia pregonaban que sus conclusiones se deducían de principios abstractos. Lo que equivale a decir que sus ideas de un movimiento progresivo se derivaban realmente de aquella idea de Progreso que los pensadores franceses del siglo XVIII habían tratado de basar en la experiencia.

La influencia, directa e indirecta, de estos filósofos alemanes llegó más allá del estrecho círculo de las bacantes o de los epígonos del idealismo. Tuvieron una gran influencia a la hora de establecer la noción de desarrollo progresivo como una categoría del pensamiento, casi tan

familiar e indispensable como las de causa y efecto. Ayudaron a difundir la idea de «una finalidad creciente» en la historia. San Agustín o Bossuet podrían haber hablado también de una finalidad creciente, pero la «finalidad» de sus especulaciones se sometía a la existencia de una vida futura. La finalidad de los idealistas alemanes podía ser alcanzada en las condiciones terrestres y no requería una teoría sobre la inmortalidad personal.

Este modo de pensar influyó incluso en los reaccionarios inteligentes que escribieron en defensa de la cristiandad ortodoxa y de la Iglesia católica. Friedrich von Schlegel reconoce un desarrollo progresivo en sus conferencias sobre *Filosofía de la Historia*⁸. Schlegel atacaba a Condorcet y oponía a la idea de perfectibilidad la naturaleza corruptible del hombre. Pero mantenía que hemos de encontrar los fundamentos de la filosofía de la historia en «los principios del progreso social»⁹. Estos principios son tres: las vías escondidas de la Providencia que liberan al género humano; la libre voluntad del hombre, y el poder que Dios permite que tengan los agentes del mal. Principios éstos que Bossuet podría mantener pero cuya novedad estriba en que Schlegel los trata como fuerzas del Progreso. De hecho, la intención del pretencioso y mediocre trabajo de von Schlegel consiste en rehabilitar a la cristiandad convirtiéndola en la clave de esta nueva concepción de la vida que se había forjado entre enemigos de la Iglesia.

Como el desarrollo biológico era una de las preocupaciones constantes de Goethe, cuya doctrina de la metamorfosis y de los «tipos» ayudó a preparar el camino de

la hipótesis evolucionista, podríamos pensar que le interesarían las teorías del progreso social, en las que encuentran su final lógico las teorías del desarrollo biológico. Pero las especulaciones francesas sobre el Progreso no le afectaron; le dejaron frío y escéptico. Hacia el fin de su vida, en una conversación con Eckermann apuntó algunos temas que ilustran su actitud¹⁰

El mundo no alcanzará su meta tan rápidamente como lo pensamos y deseamos. Los demonios del retraso siguen estando presentes, interviniendo y resistiendo en todo momento de modo que, aunque hay progreso en conjunto, su ritmo es muy lento. Viva más tiempo y verá que tengo razón.

«El desarrollo de la Humanidad —dijo Eckermann— parece ser cuestión de miles de años.»

¿Quién sabe? —repuso Goethe—, tal vez de millones. Pero dejemos que la Humanidad tarde tanto como desee y aun así siempre habrá dificultades en su camino, y toda clase de obstáculos, para conseguir que desarrolle sus poderes. Los hombres serán más inteligentes y juiciosos, pero no serán mejores, ni más felices ni tendrán mayores energías, salvo en algunos períodos de tiempo. Veo que llega un tiempo en que Dios no obtendrá ya placer de mantener nuestra especie y deberá proceder de nuevo a rejuvenecer a la creación. Estoy seguro de que esto ocurrirá, de que el tiempo y la hora están ya fijados en un futuro lejano, en que comenzará esa época de rejuvenecimiento. Pero ese tiempo todavía tardará en llegar, por lo que podemos gozar de nosotros mismos durante miles y miles de años en este querido y viejo escenario que se mantendrá justamente como es.

Esta tesis es, a la vez, una lisa y llana refutación de la perfectibilidad y una opinión sobre que el desarrollo intelectual no es un camino real que lleve directamente a las puertas de una ciudad dorada.

14. Corrientes posrevolucionarias del pensamiento francés

1

Al fracaso de la Revolución al dejar irrealizadas las esperanzas visionarias que habían dominado Francia durante un breve período —un fracaso que se intensificó debido a los horrores que trajo aparejado el experimento— siguió una reacción contra las teorías filosóficas y las tendencias que habían inspirado a sus líderes. Emergieron bajo nuevas formas una serie de fuerzas que el siglo XVIII había subestimado o tratado de suprimir y por un tiempo pudo pensarse que el nuevo siglo podría volverle la espalda al anterior. Hubo una rehabilitación intelectual del catolicismo que estará asociada siempre a los nombres de cuatro pensadores de talento excepcional: Chateaubriand, De Maistre, Bonald y Lamennais.

Pero la fama extraordinaria de estos grandes reaccionarios no debe llevarnos a exagerar el alcance de la reacción. El espíritu y las tendencias del siglo anterior estaban aún presentes en los círculos que tuvieron una influencia más permanente. La mayor parte de los eminentes sabios que

habían aceptado las ideas de Condillac y de Helvetius habían tomado parte en la Revolución y habían sobrevivido a ella, siguieron actuando bajo el Imperio y la Restauración monárquica, permaneciendo fieles al espíritu de sus maestros y ejerciendo una predominante influencia debida al valor de sus trabajos científicos. Las trabajosas investigaciones de M. Picavet sobre las actividades de esta escuela de pensadores nos han ayudado a comprender la transición desde el tiempo de Condorcet al de Comte. Las dos figuras centrales son Cabanis, el amigo de Condorcet¹, y Destutt de Tracy. M. Picavet ha agrupado alrededor de ellos, junto con otros muchos nombres, a los grandes científicos de la época, tales como Laplace, Bichat y Lamarck, relacionándolos directamente con el pensamiento del siglo XVIII. Los llama «ideólogos»². La ideología, o ciencia de las ideas, fue la palabra que inventó Tracy para distinguir las investigaciones intelectuales según los métodos de Locke y Condillac de la metafísica pasada de moda. El principio fundamental de los ideólogos era la aplicación de la razón a los hechos observados, esquivando las deducciones *a priori*. Los pensadores de esta escuela tenían un órgano influyente, la *Décade philosophique*, uno de cuyos fundadores había sido, en 1794, J. B. Say, el economista. El instituto, que había sido establecido por la Convención, estaba inundado de «ideólogos» que continuaron la labor de la Enciclopedia³. Estos hombres tenían una fe firme en el progreso indefinido del saber, la ilustración general y la «razón social».

2

Así pues, las ideas de los «sofistas» de la época de Voltaire se mantenían vivas aún en el mundo especulativo, a pe-

sar de la reacción política, religiosa y filosófica. Pero era necesario trascender sus limitaciones y tener en cuenta hechos y aspectos que su filosofía había ignorado o minimizado. La importancia del movimiento reaccionario estriba en el hecho de que situó en primer lugar esos hechos y aspectos al volver a abrir determinados rincones del espíritu humano que la época de Voltaire había cerrado a cal y canto.

La idea del Progreso se había ocupado especialmente de los cambios de actitud, intelectual y emocional, de la humanidad después de la Edad Media. Era una consecuencia natural del movimiento religioso de resurgimiento, un nuevo interés por la gran edad de la Iglesia, interés que se extendía más allá del círculo de los católicos fervientes. Ese interés fue uno de los rasgos sobresalientes del movimiento romántico, como es sabido. Pero no sólo afectó a la literatura de creación, sino que interesó a los pensadores especulativos y estimuló a los historiadores. Para Guizot, Michelet y Augusto Comte, igual que para Chateaubriand y para Víctor Hugo, la Edad Media tomó una importancia que los franceses de la generación anterior difícilmente habrían comprendido.

Ya hemos visto cómo este período había dificultado la labor de los pioneros que intentaron trazar el curso de la civilización como un movimiento progresivo, cómo pasaron como sobre ascuas por encima de él y hasta qué punto lo explicaron de modo poco conveniente. A comienzos del siglo XIX, la cuestión medieval se planteaba en tal forma que cualquiera que tratase de desarrollar la doctrina del Progreso tendría que explorarla más seriamente. Madame de Staël se dio cuenta de ello al escribir su libro *La Literatura considerada en sus relaciones con las instituciones sociales* (1801). Por aquel entonces se en-

contraba bajo la influencia de Condorcet y era una ferviente creyente en la idea de la perfectibilidad. La obra es un intento de extender esta teoría, que ella cree se estaba desacreditando, al mundo de la literatura. Madame de Staël vio que si, durante diez siglos, el hombre retrocedía en lugar de progresar, la causa del Progreso se encontraba gravemente comprometida, por lo que trató de demostrar que la Edad Media había contribuido al desarrollo de las facultades intelectuales y a la expansión de la civilización y que el cristianismo era un agente indispensable de ésta. La afirmación de un Progreso ininterrumpido representa un avance respecto a Condorcet y una anticipación de Saint-Simon y de Comte.

Otra voz más elocuente y persuasiva se elevó al año siguiente desde el lado de los reaccionarios: la de Chateaubriand, cuyo *Genio del Cristianismo* apareció en 1802, «entre las ruinas de nuestros tiempos», como declaró posteriormente su autor, una vez que Francia hubo salido del caos de su revolución. El libro era una declaración de guerra contra el espíritu del siglo XVIII que había tratado a la cristiandad como un sistema bárbaro, cuya demolición era necesaria en nombre del Progreso. Pero en la obra había algo más que polémica. Chateaubriand recopilaba argumentos en favor de los dogmas ortodoxos, del pecado original, de la degeneración primitiva, etc.; pero el interés del libro no se encontraba en su lógica sino en la valoración de la cristiandad desde una nueva perspectiva. Se ocupaba de ella con el espíritu de un artista, de un esteta, no de un filósofo, y cuando probaba algo, probaba que la cristiandad es valiosa porque es bella, no porque sea verdadera. Trataba de demostrar que puede «*enchanter l'âme aussi divinement que les dieux de Virgile et d'Homère*». Podría haber acudido en busca de

ayuda a los Padres de la Iglesia, pero realmente se basaba en Dante, Milton y Racine. El libro es una apología hecha desde la perspectiva estética de la escuela romántica. *«Dieu ne défend pas les routes fleuries quand elles servent à revenir à Lui.»*

Era evidente que un defensor del pecado original debía oponerse a la doctrina de la perfectibilidad.

Cuando se alcanza el más alto punto de la civilización —escribía Chateaubriand con estilo de Rousseau—, el hombre se encuentra en el estadio más bajo de moralidad; si es libre, se convierte en un bruto; al civilizar sus costumbres, se encadena a sí mismo. Su corazón se beneficia a expensas de su cabeza y su cabeza a expensas de su corazón.

Aparte las consideraciones de la doctrina cristiana, la teoría del Progreso tenía poco interés para la escuela romántica.

Víctor Hugo, en el famoso Prefacio de su *Cromwell* (1827), en el que profundizaba más aún que Chateaubriand en los contrastes entre el arte antiguo y moderno, revivía la comparación de la humanidad con un individuo y declaraba que la Antigüedad clásica era la época de la virilidad y que los hombres eran en sus tiempos meros espectadores de su imponente vejez.

Desde otras perspectivas, inteligencias poderosas se volvían hacia la Edad Media dispuestas a arrumbar toda la evolución de la sociedad moderna desde la Reforma, de igual modo que los filósofos de la Enciclopedia habían tratado de arrumbar a la Edad Media. El ideal de Bonald, de De Maistre y de Lamennais era un gobierno teocrático del mundo y la constitución inglesa se les antojaba no menos peligrosa que la Revolución a la que De Maistre había calificado de «satánica». Defensores del

desaparecido sistema teocrático, estos hombres contribuyeron, pese a todo, al progreso del pensamiento no sólo sobre las instituciones medievales al llamar la atención de sus contemporáneos, sino también por su idea de que la sociedad había sido estudiada en forma excesivamente mecánica durante el siglo XVIII, de que las instituciones se desarrollan y de que el individuo considerado fuera de su vida en sociedad es una abstracción equivocada. Plantearon estos temas en forma absurda e insostenible pero en sus críticas había mucho de verdad, lo que ayudó al siglo XIX a revisar y trascender los resultados de la especulación del XVIII.

En la literatura reaccionaria podemos ver la lucha de la declinante doctrina de la Providencia contra la doctrina del Progreso, en la que la primera trataba de tomar de nuevo la iniciativa. Chateaubriand, Bonald, De Maistre y Lamennais sostuvieron firmemente el dogma de una primitiva edad feliz y la subsiguiente degradación del hombre, denunciando toda la corriente de pensamiento progresista desde Bacon hasta Condorcet. Pero estos pensadores estaban ayudando, inconscientemente, a que la doctrina de Condorcet reapareciera bajo una forma nueva y menos discutible.

3

Junto al descubrimiento de la Edad Media, aparece el descubrimiento de la literatura alemana. En el comercio intelectual entre los dos países en la época de Federico el Grande, Francia había dado mientras que Alemania se había limitado a recibir. Se debió, sobre todo, a Madame de Staël el que las aguas comenzaran a correr de otro modo. Entre los escritores de la época napoleónica, Ma-

dame de Staël ocupa sin duda el primer lugar en cuanto a talento crítico y cultura intelectual. Su estudio de la Revolución demuestra una apreciación más desapasionada de aquella convulsión que la de cualquiera de sus contemporáneos. Pero su *chef-d'oeuvre* es su estudio sobre Alemania, *De l'Allemagne*⁴ que reveló la existencia de todo un mundo artístico e intelectual, desconocido para el público francés. Durante los siguientes veinte años, Herder y Lessing, Kant y Hegel ejercieron su influencia en París. Madame de Staël hizo en Francia lo mismo que estaba haciendo Coleridge en Inglaterra en beneficio del pensamiento alemán.

Madame de Staël planteó de nuevo la pregunta que ya se había suscitado en el siglo XVII y había sido contestada negativamente por Voltaire: ¿existe un progreso en la literatura estética? Su libro anterior sobre *Literatura* había delimitado claramente el tema. Madame de Staël no mantuvo la tesis de que existe progreso o mejoría (a diferencia de lo que habían hecho algunos de los modernos durante el famoso pleito) en relación con la forma artística. Dentro de los límites de su propio pensamiento y su experiencia emocional los antiguos habían alcanzado la perfección de expresión, una perfección insuperable. Pero como el pensamiento progresa, a medida que la suma de ideas se acrecienta y la sociedad cambia, el arte se aprovisiona con material nuevo y hay «un nuevo desarrollo de la sensibilidad», que permite a los nuevos artistas literarios crear nuevas formas de satisfacción estética. En *Génie du Christianisme* se encuentra un comentario sobre el progreso de la literatura que es más expresivo que cualquier observación de Madame de Staël. En este punto el reaccionario estrechaba la mano de la discípula de Condorcet para probar que existe pro-

greso en el campo artístico. La obra maestra de Madame de Staël, *Alemania*, era una demostración aún más impresionante de la tesis de que la literatura de las modernas naciones europeas representa un avance sobre la literatura clásica, en el sentido de que ésta hace sonar notas que los maestros griegos y romanos no habían percibido; de que alcanza profundidades que aquéllos no habían podido imaginarse y desvela zonas del alma humana desconocidas, debido al progreso de las nuevas experiencias espirituales⁵.

Esta opinión se basaba en las proposiciones generales de que todos los fenómenos sociales son profundamente coherentes y que la literatura es un fenómeno social; de donde se sigue que si hay un movimiento progresivo en la sociedad tomada como un todo, hay un movimiento progresivo en literatura. Sus libros no desmentían esta teoría, pues inauguraban los métodos de la crítica moderna que estudia las obras literarias en relación con el cuadro social del período en que aparecen.

4

Así, Francia comenzó a buscar, bajo la Restauración borbónica, nueva luz en las oscuras profundidades de la especulación alemana que Madame de Staël había descubierto. Las *Ideas* de Herder fueron traducidas por Edgar Quinet. La *Educación* de Lessing por Eugène Rodrigues. Cousin se prosternaba ante Hegel. Al tiempo se descubría en Italia un nuevo maestro lleno de sugerencias para los que se interesaban por la filosofía de la historia. La *Scienza nuova* de Vico fue traducida por Michelet.

El libro de Vico ya tenía cien años. No lo mencioné en el lugar que le correspondía cronológicamente porque

no ejerció una influencia inmediata sobre su mundo. Su pensamiento era un anacronismo dentro del siglo XVIII, porque pertenecía al XIX. Vico no propuso ni concibió ninguna teoría sobre el Progreso, pero su especulación, bastante rudimentaria y confusa en su exposición, contenía principios que parecían predestinados a ser la base de semejante doctrina. Su propósito era el mismo que el de Cabanis y los ideólogos: fundar el estudio de la sociedad sobre la misma base de certidumbre que habían encontrado los estudios de la naturaleza por obra de Descartes y Newton.

Su idea fundamental era que la explicación de la historia de las sociedades se encuentra en el espíritu humano. Al comienzo, el mundo fue más bien sentido que pensado; esta es la condición de los salvajes que carecen de organización política en el estado de naturaleza. El segundo estadio mental es el del conocimiento imaginativo, «sabiduría poética»; a él corresponde la más elevada barbarie de la época heroica. Finalmente, llega el conocimiento conceptual y, con él, la edad de la civilización. Éstos son los tres estadios a través de los cuales debe pasar toda sociedad y cada uno de ellos determina el derecho, las instituciones, el lenguaje, la literatura y el carácter de los hombres.

Las asiduas investigaciones de Vico en su estudio sobre Homero y la historia de la Roma primitiva se emprendieron a fin de encontrar un punto de vista adecuado sobre la edad heroica. Insistía Vico en que ésta no podrá ser bien comprendida, a menos que seamos capaces de trascender nuestras propias formas de pensamiento abstracto y podamos mirar al mundo con ojos ingenuos, mediante un gran esfuerzo de la imaginación. Estaba convencido de que la Historia estaba viciada por la costumbre de ignorar

las diferencias psicológicas, por el fracaso de reencontrar la perspectiva de los antiguos. En este punto estaba demasiado avanzado para el tiempo en que vivió.

Al concentrar su atención de modo especial sobre la antigüedad romana, adoptó —de un modo no totalmente ventajoso para su sistema— los procesos revolucionarios de la historia de Roma como módulo típico del desarrollo social. La sucesión de la aristocracia (pues los reyes romanos primitivos y la realeza homérica no son más que formas de aristocracia desde el punto de vista de Vico), la democracia y la monarquía son una secuencia necesaria de gobiernos políticos. La monarquía (el Imperio romano) corresponde a la más elevada forma de civilización. ¿Qué sucede cuando se llega a ella? La sociedad declina hacia un anárquico estado natural, desde el que vuelve a pasar de nuevo a una elevada barbarie o edad heroica que es seguida por una etapa de mayor civilización. La disolución del Imperio romano y las invasiones de los bárbaros van seguidas de la Edad Media, en la que Dante desempeña el papel de Homero; el período moderno, con sus fuertes monarquías, corresponde al Imperio romano. Éste es el principio del reflujo en Vico. Si la teoría fuera cierta, significaría que la civilización de su tiempo habría de caer de nuevo en la barbarie para que el ciclo volviera a empezar. Pero no se atrevió a sacar esa conclusión ni a aventurar ninguna otra predicción.

No hay que señalar con cuánta facilidad podría adaptarse esta doctrina a la teoría del Progreso concebido como un movimiento en espiral. Evidentemente los períodos que dentro de cada ciclo se corresponden no son idénticos ni realmente homogéneos. Hay que abandonar cualquier punto de diferencia entre la Grecia y la Roma

primitivas y las sociedades medievales, pues los puntos de semejanza son aún más numerosos y manifiestos. La civilización moderna difiere en determinadas formas profundas y fundamentales de la de Grecia y Roma. Es absurdo pretender que el movimiento general rechaza al hombre hacia atrás, una y otra vez, al punto de partida, y, por tanto, si hay algún valor en el reflujo de Vico sólo puede encontrarse en que el movimiento de la sociedad debe de considerarse como una ascensión en espiral, de modo que cada estadio de desarrollo superior corresponda, en ciertos aspectos generales, a un estadio por el que ya se ha pasado. Esta correspondencia se debería a la naturaleza psíquica del hombre.

Semejante concepción no podía ser apreciada en los tiempos de Vico ni tampoco en la generación posterior. La *Scienza nuova* estaba en la biblioteca de Montesquieu pero éste ni siquiera la utilizó. Sin embargo, era natural que despertase interés en Francia en un tiempo en que las nuevas filosofías idealistas alemanas atraían la atención, cuando los franceses de la escuela ideológica andaban buscando, como el propio Vico, un principio sintético para explicar los fenómenos sociales. A pesar de que Vico difería en su punto de partida así como en sus métodos de los idealistas alemanes, sus especulaciones tenían, sin embargo, algo en común con las de aquéllos. Uno y otros explicaban la historia mediante la naturaleza del espíritu, la cual determinaba necesariamente los estadios del proceso; Vico, igual que Fichte y Hegel, tomaba muy poco en cuenta las consideraciones eudemonistas. La diferencia estaba en que los pensadores alemanes buscaban sus principios en la lógica y los aplicaban *a priori*, en tanto que Vico los buscaba en la psicología concreta y se entregaba a laboriosas investigaciones para

establecerlos *a posteriori*, partiendo de los datos de hecho de la historia. Pero ambos sistemas sugerían que el curso del desarrollo humano corresponde fundamentalmente a procesos mentales y en él no se interfieren ni la intervención de la Providencia ni los actos libres de la voluntad humana.

5

Estas influencias extranjeras colaboraron para determinar las tendencias del pensamiento francés durante el período de la restauración monárquica, en el que la idea del Progreso fue colocada sobre nuevos cimientos que la convirtieron en la piedra angular de las nuevas «religiones». Antes de que entremos a revistar a los fundadores de las sectas, debemos lanzar una breve mirada a las opiniones de algunos eminentes científicos que habían ganado la confianza del público antes de la Revolución de Julio: Jouffroy, Cousin y Guizot.

Cousin, la luminaria máxima de la filosofía pura francesa durante la primera mitad del siglo XIX, encontró su inspiración en Alemania. Se profesaba ecléctico, pero la mayor parte de su filosofía era hegeliana. Por mucho que dotase a Dios de conciencia y hablase de la Providencia, opinaba que el proceso cósmico era una evolución necesaria del pensamiento y veía en la filosofía, no en la religión, la más alta expresión de la civilización. En 1828 explicó un curso sobre filosofía de la historia. Dividía a la historia en tres períodos, en cada uno de los cuales había una idea rectora. El primero estaba dominado por la idea del infinito (Oriente); el segundo por la de lo finito (Antigüedad clásica); el tercero por la de la relación entre lo finito y lo infinito (Edad Moderna). Como Hegel, Cousin

ignora el futuro, y encierra al progreso dentro de un sistema en el que ya ha sido alcanzado el círculo más alto.

Como adversario de los ideólogos y de la filosofía sensista en que éstos habían basado sus especulaciones, Cousin tenía audiencia entre los ortodoxos y entre todos aquellos a quienes el volterianismo parecía una maldición, por lo que ejerció una influencia considerable durante una generación. Pero su obra —y éste es el punto que nos interesa— ayudó a difundir una idea que los ideólogos trataban de difundir mediante otros métodos: que la historia humana ha sido un desarrollo progresivo.

El desarrollo progresivo era también el tema de Jouffroy en su breve, pero sugestiva, *Introducción a la filosofía de la historia* (1825)⁶, en la que planteó el mismo problema que, como veremos, Saint-Simon y Comte estaban tratando de resolver al mismo tiempo. Jouffroy no estaba bajo el influjo del idealismo alemán y sus conclusiones están más próximas a las de Vico que a las de Hegel.

Comienza con unas sencillas reflexiones que nos llevan a la dudosa conclusión de que todos los cambios en la condición humana se deben a la obra de la inteligencia del hombre. La misión del historiador consiste en trazar la sucesión de los verdaderos cambios. La del filósofo de la historia, en trazar la sucesión de las ideas y estudiar la correlación entre los dos desarrollos. Ésa es la verdadera filosofía de la historia. «La gloria de nuestra época consiste en comprenderlo.»

Hoy, mantiene, se admite que la inteligencia humana obedece a leyes invariables, con lo que queda aún por resolver un problema. La auténtica sucesión de las ideas ha de deducirse de esas leyes necesarias. Pero cuando se realice esa deducción —dentro de un tiempo más bien largo— la historia desaparecerá; será absorbida por la ciencia.

Así Jouffroy atribuía al mundo lo que él llama «fatalidad del desarrollo intelectual», que estaba destinado a reemplazar a la Providencia o al Destino. Una fatalidad, explica inmediatamente, que lejos de comprometer la libertad individual la presupone. No es la fatalidad del impulso sexual, que guía la procreación animal, sino que se explica del siguiente modo: si un millar de hombres tienen una idea igual acerca de lo que es bueno, esa idea regirá su comportamiento a pesar de sus pasiones porque, al ser razonables y libres, no se someterán ciegamente a las pasiones sino que podrán discutir y elegir.

Esta explicación de la historia como un desarrollo necesario de la sociedad que corresponde a una necesaria sucesión de ideas difiere en dos puntos importantes de las teorías de Hegel y de Cousin. La sucesión de ideas no se concibe como una lógica trascendente sino que viene determinada por las leyes de la razón *humana* y pertenece al terreno de la psicología. Aquí Jouffroy pisa el mismo terreno que Vico. En segundo lugar, no es un sistema cerrado, sino que en él queda lugar para un desarrollo indefinido en el futuro.

6

Mientras que Cousin discutía de filosofía en el París de los días del último Borbón, Guizot llenaba las salas en que pronunciaba sus conferencias sobre la historia de la civilización europea⁷, cuya clave podía resumirse en la palabra Progreso. Guizot lo estudiaba como mente limpia, libre de las teorías filosóficas que habían asistido y ayudado a su crecimiento.

La civilización, decía, es el hecho más importante en lo que se refiere al hombre, «el hecho *par excellence*, el

hecho general y definido en el que todos los demás se funden». Y «civilización» significa progreso o desarrollo. La palabra

despierta, al ser pronunciada, la idea de un pueblo en movimiento, no para cambiar de lugar sino de estado, un pueblo cuya condición consiste en extenderse y mejorar. La idea del progreso, del desarrollo, me parece que es la idea fundamental que se contiene en la palabra *civilización*.

He aquí la más importante y positiva idea de la especulación del siglo XVIII, libre e independiente, no sometida a un sistema. Cincuenta años antes nadie hubiese soñado que se llegaría a definir la civilización así, contando con la inmediata aquiescencia del auditorio.

Pero hay que definir el progreso. El progreso no supone simplemente la mejora de las relaciones sociales y del bienestar público. Francia estaba en el siglo XVII y XVIII detrás de Holanda e Inglaterra en cuanto a la suma y a la distribución del bienestar entre los individuos y, sin embargo, se puede proclamar que era el país más «civilizado» de aquella época. La razón es que la civilización supone también el desarrollo de la vida individual, de las facultades propias de cada hombre, de los sentimientos y de las ideas. El progreso humano incluye, por tanto, las dos clases de desarrollo. Pero ambas se hallan íntimamente relacionadas. Podemos constatar que los reformadores morales recomiendan generalmente sus ideas prometiéndolas mejoras sociales como resultado de las mismas y que los políticos progresistas sostienen que el progreso de la sociedad exige necesariamente un desarrollo moral. La conexión puede que no siempre sea apreciable y, según los tiempos, predomina una u otra clase de progreso. Pero, al fin, uno sigue al otro, aunque

ello tal vez se produzca tras un largo período, ya que «*la Providence a ses aises dans le temps*». La ascensión del cristianismo fue una de las crisis de la civilización, a pesar de que éste en sus primeros tiempos no buscaba una mejoría de las condiciones sociales; a pesar de que no atacaba las grandes injusticias que había en el mundo. Fue una gran crisis porque cambió las creencias y los sentimientos de los individuos; sus efectos sociales se produjeron más tarde.

La civilización de la Europa moderna ha crecido a través de un período de quince siglos y aún progresa. La tasa de crecimiento ha sido menor que la de la civilización griega, pero, por otro lado, ha sido continua e ininterrumpida y así podemos contemplar «el paisaje de una inmensa carrera».

Los efectos de la doctrina de Guizot al propagar la idea del Progreso fueron aún mayores por su divorcio de toda teoría filosófica. No tocó cuestiones debatidas, como la fatalidad, ni expuso un plan general del mundo; no trató de elevarse por encima del sentido común; tampoco propuso ningún esquema prematuro de la historia universal del hombre. Su recorrido magistral de la historia social de Europa trató el movimiento progresivo como un hecho, en un período en el que a los pensadores del siglo XVIII les hubiera resultado casi invisible. Esto, sin embargo, no llegaba a probar que el Progreso fuese la clave de la historia del mundo y de los destinos humanos. La ecuación de la civilización y el progreso sigue sin ser probada pues surge de nuevo la pregunta: ¿puede llegar la civilización a alcanzar un estado de equilibrio más allá del cual no haya avance posible?; y si puede, ¿deja de ser civilización? ¿Está mal planteada la civilización china o ha habido también en ella un movi-

miento progresivo durante todo el tiempo, si bien pequeño?

Guizot no planteó estas preguntas. Pero su perspectiva de la historia fue efectiva pues nos ayudó a establecer una asociación entre las ideas de civilización y de progreso, asociación que hoy se da por sentada.

7

Las opiniones de estos eminentes pensadores, Cousin, Jouffroy y Guizot, muestran que –totalmente al margen de las teorías de los ideólogos y de los «positivistas», Saint-Simon y Comte, de los que debo hablar aún– había en Francia una tendencia común durante el período de la Restauración hacia la concepción de la historia como un movimiento progresivo. Tal vez nada pueda ilustrar mejor el margen de influencia de esta concepción que los *Estudios históricos* que Chateaubriand publicó en 1831. Chateaubriand había aprendido mucho tanto en los libros como en la política desde que escribió *El genio del Cristianismo*. En este tiempo se había familiarizado con la filosofía alemana y con Vico. Y en esta obra de vejez acepta la idea del Progreso en la medida en que podía aceptarla un hijo ortodoxo de la Iglesia. Cree que el progreso en el saber llevará al progreso social y que la sociedad, aunque a veces parezca retroceder, está siempre avanzando. Bossuet, para quien no tenía una sola palabra crítica treinta años antes, le parece ahora culpable de «un impresionante error». Aquel gran hombre escribe:

ha encerrado los acontecimientos históricos dentro de un círculo tan riguroso como su genio. Los ha aprisionado en una cristiandad inflexible, un terrible cerco en el que la especie hu-

mana se convertiría en una especie de eternidad, sin progreso ni mejora.

Semejante acusación muestra elocuentemente por dónde soplab el viento por entonces.

Las nociones de desarrollo y continuidad que dominaron todas las ramas del estudio histórico durante el resto del siglo XIX estaban siendo elaboradas al mismo tiempo, en forma independiente, por la joven Escuela Histórica en Alemania, cuyos principales representantes son Eichhorn, Savigni y Niebuhr. Sus teorías de que las leyes y las instituciones crecen naturalmente o son la expresión del espíritu del pueblo representan otra desviación de las teorías del siglo XVIII. Son un repudio de aquella «razón universal» que deseaba reformar el mundo y las naciones indiscriminadamente, sin tomar en cuenta sus particularidades históricas nacionales.

15. La búsqueda de una ley del Progreso:

I.) Saint-Simon

A través de los movimientos intelectuales franceses que hemos descrito en el último capítulo, la idea del Progreso entró en una nueva fase de desarrollo. Hasta entonces, había sido una doctrina vagamente optimista que había animado el idealismo de los reformadores y de los revolucionarios, pero que no les había podido servir de guía. Era una servidora de las abstracciones de la Naturaleza y de la Razón y apenas había llegado a tener vida propia. Había llegado el momento de construir las ideas sistemáticamente para probar su significación y descubrir con seguridad cuál es la dirección en que se mueve la humanidad. Kant había dicho que se necesitaba un nuevo Kepler, un nuevo Newton que hallase la ley del movimiento de la civilización. Algunos franceses trataron de resolver el problema. No lo consiguieron, pero fundaron una nueva ciencia: la Sociología. La idea del Progreso, que se encontraba entre las preocupaciones que le dieron origen, ha sido desde entonces su tema principal.

1

Los tres pensadores que decían haber encontrado el secreto del desarrollo social tenían también el propósito práctico de remoldear la sociedad sobre principios científicos generales y se convirtieron en fundadores de sectas. Eran Fourier, Saint-Simon y Comte. Los tres anunciaron una nueva era de desarrollo, secuela necesaria del pasado, estadio inevitable y deseable en la marcha de la humanidad, y anunciaron sus características principales.

Comte era el sucesor de Saint-Simon y éste el de Condorcet. Fourier se mantenía aparte pues decía que partía de un terreno nuevo y no reconocía maestro alguno. Se consideraba un nuevo Newton al que no habían precedido ningún Kepler o Galileo. La parte más importante y más cuerda de su trabajo fue un esquema para organizar la sociedad sobre un nuevo principio de cooperación industrial. Pero su teoría general del universo y del destino humano, que formaban el sustrato de ese principio, son tan fantásticas que parecen el sueño de un lunático. Sin embargo, muchos lo aceptaron como un nuevo Apocalipsis.

Fourier, reducido por los efectos de largo alcance del descubrimiento de Newton, trataba de encontrar una ley que coordinase los hechos del mundo moral, del mismo modo que el principio de la gravitación había coordinado los hechos del mundo físico. En 1808 anunció haber descubierto el secreto en lo que él llamaba la ley de Atracción Pasional¹. Hasta el momento, decía, las pasiones humanas han sido causantes de desgracias; el problema del hombre consiste en convertirlas en fuentes de felicidad. Si supiéramos la ley que las gobierna, podríamos hacer tales cambios en nuestro medio que no habría ne-

cesidad de poner freno a ninguna de ellas, de forma que la libre realización de una de ellas no evitaría ni comprometería la satisfacción de las otras.

Su vana ley para armonizar las pasiones sin contenerlas no merece que la examinemos más a fondo. La estructura de la sociedad, mediante la cual se proponía obtener los rendimientos de su descubrimiento, se basaba en la cooperación pero no era socialista. La familia como unidad social era reemplazada por otra unidad mayor (*phalange*), económicamente autosuficiente, compuesta de unas mil ochocientas personas, que habían de vivir juntas en un gran edificio (*phalanstère*) rodeadas por una cantidad de terreno suficiente para producir todo lo que necesitasen. No era abolida la propiedad privada; la comunidad incluiría tanto a ricos como a pobres; todos los productos de su trabajo habían de distribuirse en participaciones según el trabajo, el talento y el capital de cada miembro, asegurándose un mínimo fijo a cada uno. Este programa llegó a ser puesto en práctica a pequeña escala cerca del bosque de Rambouillet en 1832.

Esta transformación de la sociedad, cuyo efecto sería la armonización de las pasiones, marcaría el comienzo de una nueva era. La duración de la vida humana sobre la tierra puede fijarse en unos ochenta y un mil años, de los cuales ya han pasado cinco mil. Ahora entramos en un período de creciente armonía, al que seguirá un período igualmente largo de declive —algo así como el caminar hacia arriba y el caminar hacia abajo de Heráclito—. Su breve pasado, su infancia, ha sido señalado por un declive de la felicidad que ha llevado a la Humanidad a su estado presente de «civilización», que es totalmente malo —aquí podemos observar la influencia de Rousseau—. El descubrimiento de Fourier sería la clave para empujar

hacia adelante a la Humanidad hasta la época en la que la armonía reaparezca. Pero no hemos de llorar a los hombres que vivieron en la edad mala y los que viven este momento no han de ser pesimistas, pues Fourier creía en la metempsicosis y llegaba a predecir, como si fuera el secretario privado de la Deidad que calcula los detalles aritméticos del plan cósmico, cuántas vidas felices, bastante felices o desgraciadas le toca vivir a cada alma durante la totalidad de esos ochenta y un mil años. Y la perspectiva no termina con la vida terrestre. El alma de la tierra y las almas humanas que viven en ella vivirán de nuevo en cometas, planetas y soles dentro de un sistema cuyas particularidades eran perfectamente conocidas por Fourier².

Estas estúpidas especulaciones no merecerían siquiera un pequeño comentario de no ser porque Fourier fundó una secta y tuvo un considerable núcleo de devotos seguidores. Su «descubrimiento» fue saludado por Béranger en los siguientes términos:

*Fourier nous dit: Sors de la fange,
Peuple en proie aux déceptions,
Travaille, groupé par phalange,
Dans un cercle d'attractions;
La terre, après tant de désastres,
Forme avec le ciel un hymen,
Et la loi qui régit les astres,
Donne la paix au genre humain.*

Diez años después de su muerte (1837) un escritor inglés nos decía que «la teoría social de Fourier está atrayendo en el momento presente la atención de los pensadores y excitando sus mentes, no sólo en Francia sino en casi todos los países de Europa». A pesar de lo

grotesco de su fundamentación, la teoría ayudó a que el mundo se familiarizara con la idea de un progreso indefinido.

2

La imaginación de los poetas ha colocado la edad de oro de la humanidad junto a su cuna, a pesar de que lo que debían de colocar allí es la edad de hierro. La edad de oro no está tras de nosotros sino a nuestro frente. Es la perfección del orden social. Nuestros padres no la han visto, nuestros hijos llegarán a ella algún día. Nuestra labor debe consistir en abrirles camino.

El Conde de Saint-Simon, que escribió estas palabras en 1814, era uno de esos nobles liberales impregnados por las ideas de la época de Voltaire y simpatizantes con el espíritu de la Revolución. A lo largo de su carrera literaria, desde 1803 hasta su muerte en 1825, pasó por diferentes etapas intelectuales pero sus maestros fueron siempre Condorcet y los fisiólogos, de quienes obtuvo sus dos ideas fundamentales: que la ética y la política dependen en última instancia de la física y que la historia es progreso.

Condorcet había interpretado la historia mediante el movimiento progresivo del saber. Éste es, decía Saint-Simon, el verdadero punto de partida, pero Condorcet lo aplicó estrechamente y cometió dos errores. No comprendió la importancia social de la religión y se representó la Edad Media como una inútil interrupción de un movimiento hacia adelante. En este punto Saint-Simon había aprendido de la reacción religiosa. Vio que la religión tiene un papel social natural y legítimo y que no puede ser eliminada sencillamente tratándola como algo

perverso. Expuso su doctrina de que todos los fenómenos sociales tienen sentido. Un sistema religioso, decía, corresponde siempre al estadio de ciencia que ha alcanzado la sociedad en que aparece; de hecho, la religión es meramente la ciencia vestida en forma que satisfaga las necesidades emocionales que debe satisfacer. Y como el sistema religioso se basa en la fase correspondiente de desarrollo científico, el sistema político de cada época se corresponde con el sistema religioso. Ambos se encuentran juntos. La Europa medieval no representa un triunfo temporal, inútil y deplorable del oscurantismo, sino un estadio valioso y necesario para el progreso humano. Fue un período en el que se realizó un importante principio de organización social: la recta relación entre el poder temporal y el poder espiritual.

Es evidente que estas opiniones transformaron la teoría de Condorcet en algo más aceptable. En tanto que la época medieval siguiese pareciendo un episodio atroz que en nada había contribuido a un movimiento de avance, sino que, antes al contrario, más bien lo había retrasado, la idea del Progreso estaba expuesta a la crítica de que era una síntesis arbitraria, nacida sólo en parte de hechos históricos, carente de garantías para el futuro. Y en tanto que los racionalistas de la escuela enciclopédica mirasen la religión como un fastidioso producto de la ignorancia y del engaño, ellos mismos estaban condenando como acientífica la filosofía social en que se apoyaba la teoría del Progreso. Pues, a pesar de la estrecha conexión que decían existía entre los fenómenos sociales, no admitían que la religión, uno de los más importantes, tuviese que participar y cooperar en el Progreso.

Condorcet había sugerido que el valor de la Historia estriba en su posibilidad de suministrar datos para pre-

ver el futuro. Saint-Simon elevó hasta el dogmatismo esta opinión. Pero la previsión, tratada con el método acientífico de Condorcet, resultaba imposible de realizar. Para poder prever hay que descubrir la ley del movimiento, y Condorcet no había encontrado, no había siquiera buscado una ley. Los pensadores del siglo XVIII habían convertido al Progreso en una mera hipótesis basada en una inducción muy insuficiente; sus sucesores trataron de elevarlo al rango de hipótesis científica, descubriendo una ley social tan válida como la ley física de la gravitación. Es lo que trataron de hacer tanto Saint-Simon como Comte.

La «ley» que Saint-Simon indujo de la Historia era que las épocas de *organización o construcción* y las épocas de *crítica o revolución* se suceden unas a otras alternativamente. La época medieval fue un tiempo de organización, a la que siguió un período crítico, revolucionario, que ahora toca a su fin y debe de ser seguido por otra época de construcción. Una vez descubierta la clave del futuro, Saint-Simon puede empezar a hacer predicciones. Nuestro conocimiento del mundo ha alcanzado, o está alcanzando, un estadio en que ha dejado ya de ser objeto de especulaciones y se ha convertido en un conocimiento *positivo*. Por tanto, la sociedad debe de ser transformada hasta llegar a ese estadio. Una nueva religión *física* ha de llegar a sobrepasar al cristianismo y al deísmo. En ella, los hombres de ciencia desempeñarán el papel que había desempeñado el clero en la Edad Media.

Como la meta del desarrollo es la felicidad social y como las clases trabajadoras forman la mayoría de la población, el primer paso hacia esa meta ha de ser la mejora de la suerte de las clases trabajadoras. Éste será el prin-

cipal problema político al reorganizar la sociedad. La solución que Saint-Simon le daba era el socialismo. Rechazaba las consignas del liberalismo —democracia, libertad e igualdad— con el mismo desprecio que lo harían De Maistre y los reaccionarios.

El anuncio de una futura edad de oro que cité más arriba está tomado de un folleto que Saint-Simon publicó junto con su secretario, Agustín Thierry, el historiador, tras la caída de Napoleón⁴. En él se expresaba nuevamente el deseo del Abbé de Saint-Pierre de que la guerra fuese abolida y se proponía una nueva organización de Europa más ambiciosa y utópica que la liga de Estados del Abbé. En este momento, Saint-Simon veía en el gobierno parlamentario que los Borbones restaurados estaban estableciendo en Francia un magnífico remedio para evitar el desorden político y pensaba que si este sistema se aceptase en todos los Estados europeos se habría dado un gran paso en el camino hacia la consecución de una paz perpetua. Si Francia e Inglaterra, viejos enemigos, formasen una estrecha alianza, habría pocas dificultades para crear un Estado europeo semejante a la comunidad norteamericana, dotado de un gobierno parlamentario en una instancia superior a los gobiernos estatales. Aquí se encuentra en germen la idea de un «parlamento del hombre».

3

Sin embargo, Saint-Simon no construyó un sistema definido para la realización de la perfección social. Dejó esta tarea a sus discípulos para que desarrollasen la doctrina que él había esbozado. En el año de su muerte (1825) Olinde Rodrigues y Enfantin fundaron un periódico

dico, el *Producteur*, para sembrar en la humanidad la idea de que, según las ideas de su maestro, ésta necesitaba: una nueva doctrina general.

La Historia muestra que los pueblos se han ido moviendo, desde el aislamiento hasta la unión, desde la guerra hacia la paz, desde el antagonismo hasta la asociación. El programa del futuro debe de ser: asociación organizada científicamente. La Iglesia católica de la Edad Media nos da ejemplo de una gran organización social basada sobre una doctrina general. El mundo moderno debe ser también una organización social, pero la doctrina en que se base debe de ser científica y no religiosa. El poder espiritual debe residir no en los sacerdotes sino en los científicos, que dirigirían el progreso de la ciencia y de la educación pública. A cada miembro de la comunidad se le asignará su lugar y sus deberes. La sociedad consta de tres clases de trabajadores: obreros industriales, científicos y artistas. Una comisión de trabajadores eminentes de cada clase determinará el puesto que debe ocupar cada individuo de acuerdo con sus capacidades. La igualdad completa es absurda; la desigualdad en razón de los méritos es razonable y necesaria. Es un error moderno desconfiar de la autoridad estatal. Se necesita un poder que dirija las fuerzas nacionales, capaz de proponer grandes metas y de hacer las innovaciones necesarias para el Progreso. Una organización semejante promovería el progreso en todos los terrenos: en las ciencias mediante la cooperación, en la industria mediante el crédito y también en el arte, pues los artistas aprenderían a expresar las ideas y los sentimientos de su época. Ya hay síntomas de una tendencia semejante. Su realización debe llevarse a cabo por el cambio gradual y no mediante la revolución.

En el carácter autoritario de la organización a la que estos apóstoles del Progreso deseaban confiar los destinos del hombre, podemos ver la influencia del gran teócrata y adversario del Progreso, Joseph de Maistre. De él tomaron la exigencia de un fuerte poder central y la alusión a los peligros de la libertad.

Pero la más completa exposición de la doctrina del desarrollo de Saint-Simon fue llevada a cabo por Bazard, uno de sus más importantes discípulos, algunos años más tarde⁵. Éste concebía al género humano como un ser colectivo que descubre su naturaleza a lo largo de los años, según una ley —la ley del Progreso— que puede ser llamada ley fisiológica de la especie humana y que fue descubierta por Saint-Simon. Consiste en la secuencia alternativa de épocas *críticas* y *orgánicas*.

En época orgánica, los hombres descubren su destino y armonizan todas sus energías para realizarlo. En los tiempos críticos no son conscientes de ese destino y sus esfuerzos son dispersos e inarmónicos. Hubo una época orgánica en Grecia antes de Sócrates a la que sucedió una época crítica que duró hasta las invasiones bárbaras. Después hubo otro tiempo orgánico en las sociedades homogéneas de Europa, desde Carlomagno hasta el fin del siglo xv, y un nuevo período crítico que se abrió con Lutero y dura hasta el momento presente. Ha llegado el momento de preparar la llegada de una nueva edad orgánica que necesariamente debe venir tras esta época crítica.

El hecho más saliente que podemos observar en la historia es la extensión continua del principio de asociación, en una serie de la que son parte la familia, la ciudad, la nación y la Iglesia supranacional. El término siguiente debe de ser una asociación aún más amplia que abarque a toda la especie.

Como consecuencia de lo incompleto de los estadios asociativos, uno de los rasgos principales de las sociedades humanas ha sido la explotación de los débiles por los fuertes, pero sus formas sucesivas muestran un debilitamiento gradual. Al canibalismo ha seguido la esclavitud, a ésta la servidumbre y finalmente la explotación industrial por el capitalista. Esta última forma de opresión del débil depende del derecho de propiedad y su remedio estaría en transferir el derecho de sucesión en la propiedad desde la familia al Estado. La sociedad del futuro debe de ser socialista.

La nueva doctrina social no sólo ha de ser difundida mediante la educación y la legislación, sino que además ha de ser sancionada por una nueva religión. El cristianismo no sirve ya, pues se basa en la separación de la carne y el espíritu y ha maldecido la materia. La nueva religión debe de ser monista y sus principios deben ser: Dios es uno, Dios es todo lo que existe, todo es Dios. Él es el amor universal, que se revela en espíritu y materia. A esta tríada corresponden los tres campos de la religión, la ciencia y la industria.

Al combinar su teoría con una religión filosófica, la escuela de Saint-Simon no sólo era fiel a las enseñanzas del maestro sino que además obedecía a un astuto instinto. Si se hubiese mostrado como un puro movimiento secular de transformación de la sociedad, su doctrina no hubiese alcanzado el mismo éxito ni inspirado semejantes entusiasmos. Probablemente también estaban bajo la influencia del folleto de Lessing, del que Madame de Staël había hablado y que tradujo uno de los discípulos de Saint-Simon.

El destino de la escuela, su vida en comunidad en Ménilmontant bajo la dirección de Enfantin, la persecu-

ción, las herejías, la dispersión, su intento de propagar el movimiento en Egipto, la actividad filosófica de Enfantin y Lemmonnier bajo el Segundo Imperio no merecen nuestra atención. Su historia se encuentra en la admirable monografía de M. Weill. La secta no existe ya pero su influencia, en su época, fue muy amplia y propagó la fe en el Progreso como clave de la Historia y ley de la vida colectiva⁶.

16. La búsqueda de una ley del Progreso: II.) Comte

1

Augusto Comte hizo más que ninguno de los pensadores precedentes para situar la idea del Progreso como una luminaria que no pudiese ocultarse a la mirada de los hombres. Las brillantes sugerencias de Saint-Simon, los escritos de Bazard y de Enfantin, las vaguedades de Fourier pueden ser arrumbadas como especulaciones más curiosas que serias, pero el sistema imponente elaborado por el genio especulativo de Comte –su esquema orgánico del saber humano, su elaborado análisis de la historia, su nueva ciencia: la sociología– fue un gran hecho que el pensamiento europeo tuvo que tener en cuenta. El alma de este sistema era el Progreso y el problema más importante que trató de resolver fue la determinación de sus leyes.

Su originalidad no desaparece ante el hecho de que debía a Saint-Simon más de lo que posteriormente reconoció o de lo que sus discípulos admitieron. Colaboró con él durante varios años y en ese tiempo reconoció con entusiasmo el estímulo intelectual que había recibido del viejo

sabio. Pero del sistema de Saint-Simon había tomado mucho más que un simple estímulo intelectual en un sentido determinado. Le debía también alguno de los rasgos característicos de su propio sistema. Estaba en deuda con él por el principio que se encuentra en la base misma de su sistema: que los fenómenos sociales de un período determinado y el estado intelectual de la sociedad están unidos y se corresponden. La idea de que la época venidera habría de ser un período de organización como la Edad Media y la idea de un gobierno de los científicos son pura doctrina saint-simoniana. Y la idea fundamental de una filosofía *positiva* había sido expresada por Saint-Simon mucho antes de que se relacionara con su joven discípulo.

Pero Comte tenía una mente más metódica y científica y pensó que Saint-Simon se había adelantado al proponer conclusiones para la reforma de la sociedad y de las industrias sin haber construido una filosofía positiva. Publicó en 1822 —con veintidós años— un *Plan de las operaciones científicas necesarias para la reorganización de la sociedad*, que, al ser publicado dos años más tarde bajo otro título por Saint-Simon, fue la causa de la disputa entre ambos. Esta obra contiene los principios de la filosofía positiva que pronto comenzaría a elaborar y en ella se anuncia ya la «ley de los tres estadios».

El primer volumen del *Cours de philosophie positive* apareció en 1830; la exposición completa de su sistema le llevó aún doce años más¹.

2

La «ley de los tres estadios» es conocida por muchas personas que no han leído siquiera una línea de sus escritos. Que los hombres habían tratado, en primer lugar, de ex-

plicar los fenómenos naturales recurriendo a imaginarias divinidades, luego mediante abstracciones y, finalmente, llegando a comprender que sólo podrían ser captados a través de métodos científicos como la observación y la experimentación, era una generalización que ya había sido realizada por Turgot. Comte la adoptó como una ley psicológica fundamental que ha dominado todos los terrenos de la actividad espiritual y que explica toda la historia del desarrollo humano. Cada una de nuestras principales concepciones, cada rama del saber pasa sucesivamente por esos tres estadios que Comte denomina teológico, metafísico y positivo o científico. En el primero, la mente inventa; en el segundo, abstrae; en el tercero se somete a los hechos positivos. La prueba de que ninguna rama del saber ha llegado a este tercer estadio es el reconocimiento de que existen leyes naturales invariables.

Pero, aun concediendo que ésta sea la clave de la historia de las ciencias, de la física o la botánica, ¿cómo puede explicarse la historia del hombre, la secuencia de los acontecimientos históricos? Comte contesta que la historia ha sido dirigida por las ideas; «la totalidad del mecanismo social se basa, en última instancia, en las opiniones». Así, la historia del hombre es esencialmente una historia de sus opiniones; opiniones que están sometidas a aquella ley psicológica fundamental.

Conviene observar, sin embargo, que no todas las ramas del saber se encuentran en el mismo estadio de desarrollo. Algunas han llegado al metafísico mientras que otras permanecen aún en el teológico; algunas han alcanzado el científico mientras que otras no han pasado del metafísico. Por ejemplo, el estudio de los fenómenos físicos ha alcanzado ya el estadio positivo a diferencia del

estudio de los fenómenos sociales. El deseo radical de Comte y su gran obra, según su propia opinión, fue la de elevar el estudio de los fenómenos sociales desde el segundo hasta el tercer estadio.

Cuando aplicamos la ley de los tres estadios al curso general del desarrollo histórico nos encontramos con la dificultad de que el avance no es simultáneo en todos los terrenos de la actividad humana. Si en un período determinado el pensamiento y las opiniones están en parte en el estadio teológico, en parte en el metafísico y en parte en el científico, ¿cómo hemos de aplicar la ley al desarrollo general? Debemos tomar una clase de ideas como criterio, dice Comte, y esa clase ha de ser la de las ideas sociales y morales por dos razones. La primera es que la ciencia social es la de mayor rango en la jerarquía de las ciencias, lo que Comte subrayaba vigorosamente. La segunda porque esas ideas tienen un papel fundamental para la mayoría de los hombres y precisamente son los fenómenos más comunes los que hemos de tomar en consideración. Cuando, en otra clase de ideas, el avance es más rápido en cualquier momento, significa tan sólo que ese avance era una preparación indispensable para el período siguiente.

El movimiento de la historia se debe a un instinto, profundamente enraizado y complejo, que impulsa al hombre a mejorar constantemente su situación, a desarrollar por todos los medios su vida física, moral e intelectual. Además todos los fenómenos de su vida social se hallan estrechamente interrelacionados, como señaló Saint-Simon. En virtud de esta cohesión, el progreso político, moral e intelectual son inseparables del progreso material, por lo que las fases de desarrollo material se corresponden con cambios intelectuales.

El principio de unanimidad o «solidaridad» que asegura la armonía y el orden del desarrollo es tan importante como la ley de los tres estadios que condiciona el movimiento progresivo. Movimiento que no hay que confundir con una progresión lineal sino sometida a oscilaciones, desiguales y variables, en torno a una frecuencia media que tiende a imponerse. Las tres causas generales del cambio, según Comte, son la raza, el clima y la acción política consciente (por ejemplo, la política retrógrada de Juliano el Apóstata o la de Napoleón). Pero a pesar de que causan inflexiones y oscilaciones, su poder se halla estrictamente limitado; pueden acelerar o retrasar el movimiento pero no pueden invertir su orden; pueden afectar a la intensidad de las tendencias en determinadas situaciones pero no cambiar su naturaleza.

3

Al demostrar la existencia de sus leyes mediante el curso real de la historia, Comte adopta lo que llama «el feliz artificio de Condorcet» y trata a los diferentes pueblos que se pasaron la antorcha de la civilización como si fueran un único pueblo entregado a una única carrera. Esto es una «ficción racional», ya que los verdaderos sucesores de un pueblo son quienes prosiguieron sus esfuerzos. Al igual que Bossuet y Condorcet, Comte circunscribió su perspectiva a la civilización europea; se fijó tan sólo en la *élite*, en la vanguardia de la Humanidad. Desechó la inclusión de China o la India, por ejemplo, por considerarla una confusa complicación. Olvidó el papel del brahmanismo, el budismo y el islam. Por tanto, su síntesis no puede ser considerada como una síntesis de la historia

universal, sino como una síntesis del movimiento de la historia europea.

Según la ley de los tres estadios, el desarrollo puede agruparse en tres grandes períodos. El primero o teológico llegó a su fin hacia el año 1400 después de Cristo y el segundo o metafísico se encontraba finalizando su vida en el siglo XIX, para dejar paso al tercero o positivo, del que Comte era el nuncio o mensajero cuyo camino preparaba.

El período teológico tiene también tres estadios en los que prevalecen sucesivamente el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo. Las principales características sociales del período politeísta fueron la institución de la esclavitud y la coincidencia o «confusión» del poder espiritual y temporal. Esta confusión se realiza en dos etapas: la teocrática, representada por Egipto, y la militar, representada por Roma. Grecia se encuentra entre ambas, en una postura complicada y difícil.

La iniciativa para el paso al período monoteísta partió de Judea, y Comte trata de demostrar que no pudo ser de otra manera. Su análisis de este período es la parte más interesante de su estudio. El rasgo principal del sistema político correspondiente al monoteísmo es la separación del poder espiritual y temporal; la función del poder espiritual consistía en la educación y la del temporal en la acción, tomando esos dos términos en su sentido más amplio. Los defectos de este sistema dual se debían a la teología irracional. Pero la teoría de la infalibilidad papal fue un gran paso hacia el progreso intelectual y social, al proveer de una jurisdicción suprema, sin la cual la sociedad se hubiera visto incesantemente perturbada por las distintas posiciones debido a las fórmulas vagas en que se expresaban los dogmas. Esto lo había aprendido Com-

te de De Maistre. Pero este pensador no se hubiera sentido muy satisfecho al ver que Comte continuaba diciendo que en el paso del politeísmo al monoteísmo el espíritu religioso había sufrido un declive y que uno de los méritos del catolicismo había consistido en aumentar el dominio del saber racional a expensas de la inspiración divina². Si se le dijera que el sistema católico había promovido el poderío del clero en vez de los intereses de la religión, Comte quedaría aún más satisfecho, ya que ello significaba el uso práctico de la religión para «la elevación provisional de una noble corporación especulativa eminentemente apta para dirigir las ideas y la moral».

Pero el monoteísmo católico no podía escapar a la corrosión. El espíritu metafísico comenzó a operar poderosamente sobre las nociones de la filosofía moral tan pronto como llegó a su plenitud la organización católica; y el catolicismo, al no poder asimilar ese movimiento intelectual, perdió su carácter progresivo y se estancó.

La decadencia comenzó en el siglo XIV, en el que Comte coloca el comienzo del período metafísico, un período de revolución y desorden. En los siglos XIV y XV el movimiento es espontáneo e inconsciente; del XVI al XIX ha estado bajo la dirección de un espíritu filosófico negativo y no constructivo. Esta filosofía crítica tan sólo ha conseguido acelerar una descomposición que comenzó espontáneamente. A medida que la teología progresa, se hace menos consistente y duradera y a medida que sus concepciones son menos irracionales, decrece la intensidad de las emociones que suscita. El fetichismo tenía raíces más profundas que el politeísmo y duró más, y el politeísmo superaba al monoteísmo en vigor y en vitalidad.

Sin embargo, la filosofía crítica era necesaria para que se mostrase la creciente necesidad de una sólida reorganización y para probar que aquel sistema monoteísta, en decadencia, no podía ya dirigir el mundo ni un instante más. Esta filosofía era muy imperfecta desde una perspectiva lógica, pero se justificaba por sus aciertos prácticos. La obra destructiva se había realizado principalmente en el siglo XVII, con Hobbes, Spinoza y Bayle, de los cuales el primero había sido el más eficaz. En el siglo XVIII todos los pensadores prominentes participaron en el desarrollo de este movimiento negativo y Rousseau le dio su impulso práctico, lo que le salvó de degenerar en una agitación estéril. De especial importancia fue la gran mentira, propagada por Helvetius, de que todos los intelectos humanos son iguales. Sin embargo, el desarrollo integral de la doctrina crítica necesitaba de este error, pues defendía los dogmas de la soberanía popular y la igualdad social, al tiempo que justificaba el derecho al juicio individual.

Estos tres principios —soberanía popular, igualdad y lo que Comte llama derecho al libre examen— son en su opinión viciosos y anárquicos³. Pero su enunciación era necesaria, porque la transición de un sistema social organizado a otro distinto no puede hacerse directamente, requiere un interregno anárquico. La soberanía popular se opone a las instituciones establecidas y condena a las personas superiores a depender de la masa de los inferiores. La igualdad, obviamente anárquica en sus tendencias y obviamente errónea (ya que, como los hombres no son iguales, ni siquiera equivalentes unos a otros, sus derechos no pueden ser idénticos), era igualmente necesaria para romper con las instituciones antiguas. El deseo universal de tener derecho al libre examen consagra úni-

camente un estado de transición en la libertad ilimitada, al pasarse de la decadencia de la teología a la aparición de la filosofía positiva. Comte hace notar además que la decadencia del poder espiritual ha llevado a la anarquía en las relaciones internacionales y que, si hubiera de prevalecer el espíritu nacionalista, su resultado sería un estado de cosas inferior al existente en la Edad Media.

Pero Comte señala que el espíritu metafísico en Francia, con todos sus defectos, estaba más libre de prejuicios que el antiguo régimen teológico y más cerca de un verdadero positivismo racional que el misticismo alemán o el empirismo inglés del mismo período.

La Revolución era una necesidad para erradicar la descomposición crónica de la sociedad en que surgió y para liberar a los elementos sociales modernos de las garras de los poderes anticuados. Comte alaba a la Convención como opuesta y superior a la Asamblea Constituyente, plagada de ficciones políticas y de inconsecuencias. Señaló que el gran vicio de la «metafísica» de la crisis —es decir, los principios de los revolucionarios— estribaba en concebir a la humanidad fuera de toda relación con el pasado, en ignorar la Edad Media y en recoger los ideales retrógrados y contradictorios de la sociedad griega y romana.

Napoleón restauró el orden pero fue más perjudicial para la humanidad que cualquier otro personaje histórico. Su naturaleza moral e intelectual era incompatible con la auténtica dirección del progreso, que entraña la extinción del régimen teológico y militar del pasado. Así, su obra, como la de Juliano el Apóstata, tiende a separarse de la línea del progreso. Luego vino el restaurado sistema parlamentario de los Borbones, que Comte considera una utopía política, carente de principios sociales,

loca tentativa de combinar la reacción política con un estado de paz permanente.

4

La doctrina crítica ha cumplido ya su misión y ha llegado el tiempo de que el hombre penetre en el estadio positivo de su curso histórico. Para facilitarle que dé este paso es necesario que el estudio de los fenómenos sociales se convierta en una ciencia positiva. Como la ciencia social es el escalón más alto en la jerarquía de las ciencias, no pudo desarrollarse hasta que no lo hubieron hecho las dos ciencias que le siguen inmediatamente, Biología y Química. Estas dos ramas del saber se han convertido en científicas recientemente, por lo que ahora es posible fundar una sociología científica.

Esta ciencia, como la mecánica y la biología, tiene su estática y su dinámica. La primera estudia las leyes de coexistencia; la segunda, las de sucesión. La primera contiene la teoría del orden; la segunda, la del progreso. La ley de la unanimidad o la cohesión es el principio fundamental de la estática social; la ley de los tres estadios, la de la dinámica social. El estudio de la historia por Comte, cuyo carácter general he señalado brevemente, es una aplicación de estas leyes sociológicas.

El rasgo fundamental del tercer período, al que nos estamos aproximando, será la organización de la sociedad mediante la sociología científica. El mundo se guiará por una teoría general, lo que significa que ésta debe de ser controlada por aquellos que la entienden y saben aplicarla. Pero la sociedad resucitará aquel gran principio que se realizó en la etapa monoteísta: la separación del poder espiritual y del poder temporal. El orden espiri-

tual se compondrá de sabios que dirigirán la vida social mediante las verdades positivas de la ciencia y no mediante ficciones teológicas. Impondrán un sistema de educación universal y perfeccionarán hasta el fin el código ético. Serán más capaces que la Iglesia de defender los intereses de las clases humildes.

La convicción de Comte de que el mundo está preparado para una transformación de este género se basa principalmente en las muestras de decadencia del espíritu teológico y del espíritu militar, que eran para él los dos grandes obstáculos para el reinado de la razón. El catolicismo, dice, no es ya más que una «impresionante ruina histórica». En cuanto al militarismo, ha llegado la hora en que se extinguirá la continua belicosidad entre la *élite* de las naciones. La última causa general de guerra ha sido la competición por las colonias. Pero la política colonial se encuentra en decadencia (con la excepción temporal de Inglaterra), de modo que no hemos de tener preocupaciones por este motivo en el futuro. El sofisma que a veces se ha esgrimido en favor de la guerra —que es un instrumento de la civilización— es un homenaje a la naturaleza pacífica de la sociedad moderna.

No necesitamos extendernos en más detalles sobre el estadio positivo de Comte, excepto en lo que se refiere a la no necesidad de una federación política. Las grandes naciones europeas se desarrollarán según las exigencias respectivas, según organizaciones «temporales» distintas. Sin embargo, Comte esperaba en la actuación de un poder «espiritual» común, de modo que todas las naciones «bajo la dirección de una clase especulativa homogénea contribuyan a una misma obra, con espíritu de patriotismo europeo, no con un estéril cosmopolitismo».

Comte sostenía, como Saint-Simon, que las fechas históricas, científicamente interpretadas, son medios de previsión. Sin embargo, es interesante observar que Comte falló como profeta; no llegó a comprender la vitalidad del catolicismo y su profecía de la desaparición de las guerras fue totalmente desmentida por los acontecimientos. La guerra de Crimea estalló antes de su muerte⁴. Como profeta, falló tan rotundamente como Saint-Simon y Fourier, cuyos sueños de que el siglo XIX vería el comienzo de una época de armonía y felicidad terminarían con una lucha a muerte entre el capitalismo y los trabajadores, la guerra civil norteamericana, la guerra de 1870, la Comuna, los pogroms rusos, las matanzas en Armenia y, finalmente, la catástrofe universal de 1914.

5

Las leyes positivas de Comte nos han ayudado a comprender la historia tan poco como las categorías metafísicas de Hegel. Ambos pensadores habían estudiado los hechos históricos superficial y parcialmente y este defecto fue lo que les permitió imponer sus propias especulaciones con gran facilidad. El método hegeliano de la síntesis *a priori* fue subrayado por su teoría filosófica; en Comte encontramos también la tendencia a un tratar las cosas apriorísticamente. Expresamente dice que los grandes rasgos característicos del período monoteísta casi podrían ser contruidos *a priori*.

La ley de los tres estadios está desacreditada. Se puede sostener que el Progreso general depende del progreso intelectual y que la teología, la metafísica y la ciencia tienen raíces comunes y son idénticas en última instan-

cia, por ser meras fases del movimiento de la inteligencia. Pero la ley de un movimiento semejante, para llegar a ser una hipótesis científica, debe de deducirse claramente de causas conocidas y, por tanto, ha de poder comprobarse comparándola con los hechos históricos. Comte pensaba que su pensamiento cumplía esos requisitos, pero lo cierto es que su demostración era defectuosa.

La mayor debilidad, quizá, de su visión histórica se encuentra en la afirmación gratuita de que el hombre, en los primeros estadios de su desarrollo, tenía creencias animistas y que la primera fase de su evolución estuvo dominada por el fetichismo. No hay evidencia válida de que el fetichismo no sea un estadio relativamente tardío o que, en los miles de años que han transcurrido desde nuestros primeros balbuceos, en los cuales los hombres decidieron el futuro de la especie humana con sus invenciones técnicas y el descubrimiento del fuego, hayan tenido opiniones que puedan denominarse religiosas o teológicas. La psicología de los modernos salvajes no puede servirnos de clave para interpretar su pensamiento pues los antiguos eran gentes que fabricaban sus armas de piedra en el mundo del mamut y del *Rhinoceros tichorhinus*. Si el primer estadio de desarrollo humano, de tan grande importancia para su destino, ha sido preanimista, falla la ley del progreso de Comte, ya que ésta no cubriría la totalidad del cuadro histórico.

Desde otra perspectiva puede criticarse también el sistema de Comte por fallar en su intento de explicación histórica y es la de la filosofía de la historia. Según «el feliz artificio de Condorcet», Comte sostiene que el crecimiento de la civilización europea es la única parte de la

historia que puede tener interés, descartando así civilizaciones enteras como la de la India y China. Esta forma de posición significa algo más que un artificio y Comte no llegó nunca a justificarla científicamente.

El lector de la *Philosophie positive* observará igualmente que Comte no ha tocado una cuestión fundamental que es necesario afrontar para explicar el curso de la historia o para buscar una ley universal del acontecer. Me refiero al tema de la contingencia. Hay que señalar que la contingencia no afecta ni en lo más mínimo a la doctrina del determinismo; es compatible con la más estricta interpretación del principio de causalidad. Podemos tomar un ejemplo particular para mostrar lo que decimos.

Se puede argüir plausiblemente que la dictadura militar era una consecuencia inevitable de la Revolución Francesa. Ello puede no ser cierto, pero tomémoslo como tal. Supongamos además que, dada la existencia de Napoleón, era inevitable que éste se convirtiese en un dictador. Pero la existencia de Napoleón se debía a una causa independiente que no tenía nada que ver con el curso de los acontecimientos políticos. Podría haber muerto siendo adolescente de enfermedad o por un accidente y el hecho de que sobreviviera se debía a causas que eran igualmente independientes de la cadena causal que, como hemos supuesto, había de llevar necesariamente a una época de gobierno monárquico. La existencia de un hombre de su genio y carácter justamente en ese momento fue una contingencia que afectó profundamente al curso de la historia. Si Napoleón no hubiese existido, otro dictador hubiese ocupado el trono, pero indudablemente no hubiese hecho las mismas cosas que hizo él.

Es claro que la totalidad de la historia humana se ha modificado en todos y cada uno de sus estadios por contingencias semejantes que pueden ser definidas como colisiones de dos cadenas causales independientes. Voltaire tiene toda la razón cuando subraya el papel del azar en la historia, aunque en su momento no se hubiese dado cuenta de lo que estaba diciendo. Este factor explicaría las oscilaciones y los zigzagueos que Comte admite en el movimiento de progresión histórica. Pero vuelve a surgir el tema de que la contingencia puede haber alterado definitivamente, una y otra vez, la dirección del movimiento. ¿Pueden decir aquellos que, como Comte, se preocupan de las grandes líneas del desarrollo humano y no de los detalles de un episodio concreto que ese factor es despreciable? ¿O tenía razón Renouvier cuando mantenía que «la posibilidad real de que la secuencia de acontecimientos que llevaron desde Nerva hasta Carlomagno podría haber sido radicalmente distinta de lo que realmente fue»?⁵.

6

No nos toca ahora examinar los defectos en la concepción comtiana del desarrollo de la historia europea. Pero es conveniente señalar que su síntesis del Progreso humano, como la de Hegel, es lo que yo he llamado hasta aquí un sistema cerrado. De igual modo que su filosofía absoluta marcaba para Hegel el estadio más alto y término final del desarrollo humano, para Comte la sociedad futura que él había hecho posible era el estadio final de la humanidad, más allá del cual no había movimiento posible. Perfeccionar su organización llevaría un cierto tiempo y el período se caracterizaría por un creci-

miento continuo del saber, pero sus rasgos principales ya estaban definitivamente fijados. Comte no concebía que el futuro lejano, aunque pudiese llegar a ser vivido por él, pudiese reservarle sorpresa alguna. Su teoría del Progreso difería así de las ideas del siglo XVIII, que contemplaban vagamente un indefinido desarrollo futuro y solamente trataban de señalar algunas tendencias generales. Comte repudió expresamente la idea de un progreso *indefinido*; las fechas, decía, justifican solamente la inferencia de un progreso *continuo*, lo que es algo diferente.

Hay un segundo punto en el que Comte difería de los filósofos franceses en su concepción del Progreso. Condorcet y sus seguidores lo consideraban exclusivamente desde una perspectiva eudemonista. El fin del Progreso, según ellos, estriba en la consecución de la felicidad humana. Comte se preocupa tan poco como Hegel de la felicidad. La consecución de una más plena armonía entre los hombres y su entorno durante el tercer estadio significará, sin duda, la felicidad. Pero esta opinión está fuera de la teoría e introducirla sería introducir un elemento no científico en el análisis. El curso del desarrollo está determinado por las ideas intelectuales y Comte las considera independientes e indiferentes con respecto a los valores eudemonistas.

Un tercer punto a señalar es el carácter autoritario del régimen futuro. El estado ideal de Comte sería un estadio en el que el desgraciado que amase la libertad personal viviría tan oprimido como en una teocracia o en la utopía socialista. Comte sentía tan poca simpatía por la libertad como Platón y Bossuet y menos que los filósofos del siglo XVIII. Este rasgo común a Comte y a los saintsimonianos es producto, en parte, de la reacción frente a la

Revolución, pero era también un resultado de la lógica del hombre de ciencia. Si las leyes sociológicas se establecen positivamente de un modo tan cierto como la ley de la gravedad, no hay lugar para las opiniones individuales; la conducta social recta es una, definitivamente fijada; las funciones adecuadas a cada miembro de la comunidad no admiten discusión; por tanto, la petición de libertad es mala e irracional. Es el mismo argumento que algunos de los modernos defensores de la eugenesia exponen para pedir la tiranía estatal en la cuestión de la procreación humana.

Cuando Comte estaba escribiendo, el movimiento progresista europeo se dirigía cada vez más hacia una ampliación de la libertad en todas sus formas, tanto nacional, cívica, política como económica. Existía por un lado la agitación para la liberación de las nacionalidades oprimidas y, por otro, el crecimiento del liberalismo en Francia y en Inglaterra. La meta del liberalismo de este período era restringir las funciones del gobierno; su espíritu desconfiaba del Estado. Como teoría política era defectuosa, como lo reconocen los liberales modernos, pero era una importante manifestación del sentimiento de que los intereses de la sociedad se realizan más plenamente mediante el libre intercambio de acciones y anhelos humanos. Así, implícitamente, contenía o apuntaba a una teoría del Progreso totalmente contrapuesta a la de Comte: esto es, que la realización de una más plena libertad individual es la condición para asegurar un máximo de energía y efectividad en la mejora de nuestro entorno y, por tanto, la condición para que llegue a alcanzarse la felicidad pública. Verdadera o falsa, esta teoría utiliza hechos fundamentales de la naturaleza que Comte había descuidado.

7

Comte dedicó los últimos años de su vida a otra voluminosa obra sobre la reorganización social. En ella se incluía una nueva religión cuyo objeto de culto era la humanidad pero que no añadía nada valioso o notable a las especulaciones anteriores.

El *Curso de Filosofía Positiva* no fue un libro que cogió por sorpresa al público. Un competente estudioso de las teorías sociales en Francia nos dice que el nombre del autor era poco conocido en su propio país hasta 1855, cuando su grandeza empezó a ser reconocida y su influencia a ser notable⁶. Incluso entonces su obra llegó a ser escasamente leída. Sus principios fundamentales, separados de su sistema, empezaron a ser moneda diaria en el mundo de la especulación a través de hombres como Littré y Taine, cuyas concepciones de la historia se moldearon en su enseñanza, y otros como Mill, a quien Comte había estimulado, así como por otros discípulos que adoptaron el positivismo como una religión.

Comte colocó los cimientos de la sociología al convencer a muchas inteligencias de que la historia de la civilización se encuentra sometida a leyes generales o, en otras palabras, que es posible una ciencia de la sociedad. Esta idea era aún una novedad en Inglaterra cuando apareció en 1843 el *System of Logic* de Mill.

La publicación de esta obra, que trataba de definir las reglas para la investigación de la verdad en todos los campos de la investigación así como suministrar pruebas para las hipótesis científicas, fue un acontecimiento considerable, ya consideremos su valor y calidad, ya su prolongada influencia sobre la pedagogía. Mill, que había seguido el pensamiento contemporáneo francés, par-

ticularmente influido por el sistema de Comte, reconoció que aquellos pensadores que trataron de descubrir la «ley» del Progreso humano habían iniciado un nuevo método en el estudio de los fenómenos sociales. Mill lo proclamó y saludó como superior a todos los métodos anteriores, señalando al tiempo sus limitaciones.

Hasta hace unos cincuenta años, decía, las especulaciones sobre el hombre y la sociedad se han equivocado al sostener implícitamente que la naturaleza humana y la sociedad evolucionarán para siempre dentro de una misma órbita y mostrarán siempre la misma tendencia. Ésta es aún la opinión de los defensores del sentido común en Gran Bretaña; por el contrario, las inteligencias más especulativas del tiempo presente, al analizar con más detalle los hechos humanos, han adoptado la teoría de que la especie humana se encuentra en un estadio de progresión necesario. La interacción entre las circunstancias y la naturaleza humana, de la que resultan los fenómenos sociales, tiene que producir bien un ciclo, bien una trayectoria lineal. Mientras que Vico defendía la concepción de los ciclos periódicos, sus sucesores han adoptado universalmente la idea de una trayectoria o un progreso y se afanan por descubrir sus leyes.

Pero han caído en una concepción equivocada al pensar que, si pueden encontrar una ley de uniformidad en la sucesión de los acontecimientos, pueden prever el futuro desde los términos rebasados de la serie. Pues tal ley debe de ser una «ley empírica»; no puede ser una ley causal o una ley finalista. Por muy rígidamente uniforme que sea, no hay garantía de que pueda aplicarse a fenómenos diferentes de aquellos de que se deriva. Tiene que depender de las leyes de la mente y del carácter (psicología y etnología). Cuando esas leyes sean conocidas y se

explique la naturaleza de la dependencia, cuando las causas determinantes de todo cambio que constituye el progreso se comprendan, entonces la ley empírica se convertirá en ley científica y sólo entonces será posible realizar predicciones.

Así, Mill sostenía que si los pensadores avanzados que estaban comprometidos en el tema llegasen a descubrir una ley empírica a partir de las fechas históricas, esa ley podría llegar a convertirse en una ciencia que se dedujese *a priori* de los principios de la naturaleza humana. Entre tanto, afirmaba, lo que ya nos es conocido de esos principios justifica la importante conclusión de que el orden de la progresión general humana dependerá principalmente del orden de avance de las convicciones intelectuales de la humanidad.

A través de su exposición, Mill usa el «progreso» en un sentido neutral, sin afirmar que necesariamente implique una mejoría. La ciencia social ha de demostrar aún que los cambios producidos en la naturaleza humana suponen una mejora. Pero al advertir de ello al lector declara que él es personalmente un optimista y cree que la tendencia general, con excepciones temporales, se encuentra en la dirección hacia un estado mejor y más feliz.

8

Veinte años después⁷, Mill pudo decir que la concepción de la historia como algo sujeto a leyes generales había «pasado al terreno de los periódicos y a la discusión política ordinaria». La *Historia de la civilización de Inglaterra*, de Buckle⁸, que gozó de un éxito inmediato, tuvo una gran importancia para popularizar esta teoría. En

este sugestivo trabajo, Buckle tomó como un hecho el Progreso y su propósito fue analizar sus causas. Al considerar las dos condiciones generales de las que dependen todos los sucesos, la naturaleza humana y la naturaleza externa, llegó a dos conclusiones: 1), en el estadio primitivo de la historia, la influencia del entorno del hombre es el factor más decisivo; pero a medida que pasa el tiempo se invierten gradualmente los papeles y en estos momentos el responsable de su desarrollo es su propia naturaleza; 2), el Progreso está determinado por el intelecto⁹ y no por las facultades emocionales y morales; éstas son estacionarias y, por tanto, la religión no tiene influencia en el movimiento progresivo de la humanidad.

Trato de demostrar que el progreso realizado por Europa desde la barbarie a la civilización se debe por entero a su actividad intelectual... Por lo que sabemos, no hay progreso en lo que podemos denominar cualidades morales innatas y específicas de la humanidad.

Buckle estaba convencido de que los fenómenos sociales tienen la misma rígida regularidad que los naturales. Esta opinión la basaba especialmente en las investigaciones del estadístico belga Quetelet (1835). «La estadística ha aportado —decía— más luz que todas las demás ciencias juntas para el estudio de la naturaleza humana.» Deducía que todas las acciones de los individuos son resultados del estado de la sociedad en que viven a partir de la regularidad con la que ocurren los mismos crímenes en los mismos estadios de la humanidad y a partir de otras magnitudes medias, y mantenía que existen determinadas leyes cuyas manifestaciones apenas sufren perturbaciones sensibles¹⁰ si tomamos en cuenta números suficientemente grandes. Así, la evidencia de la

estadística nos lleva a la conclusión de que el Progreso no está determinado por actos individuales, sino que depende de las leyes generales del intelecto que rigen los estadios sucesivos de la opinión pública. La totalidad de las acciones humanas en un momento dado depende de la totalidad del saber y la extensión de su difusión.

Aquí encontramos la teoría de que la historia está sujeta a leyes generales en su forma menos calificada, y basada en una opinión equivocada sobre la significación de los hechos estadísticos. La tentativa de Buckle para demostrar la existencia de leyes generales en la historia del hombre fue decepcionante. Cuando pasó revista a los hechos concretos del proceso histórico, aparecieron sus propios principios políticos y se preocupó más por denunciar las tendencias que no aprobaba que por investigar las leyes generales del acontecer histórico. Sus comentarios sobre las persecuciones religiosas y el oscurantismo de los gobiernos y de las iglesias eran instructivos y adecuados, pero no demostraban que un conjunto de rígidas leyes gobernasen y explicasen el curso del desarrollo humano.

La doctrina de que la historia se halla bajo el irresistible control de una ley fue popularizada también por un fisiólogo americano, J. W. Draper, cuya *Historia del Desarrollo Intelectual de Europa* apareció en 1864 y tuvo amplia audiencia. Su punto de partida era una superficial analogía entre la sociedad y el individuo. «El progreso social está bajo el control de la ley natural de igual modo que el crecimiento natural. La vida de un individuo es la vida de una nación en miniatura», y «las partículas» del organismo individual se corresponden con las personas en el organismo político. Ambos pasan por las mismas épocas —infancia, adolescencia, juventud, madurez, ve-

jez— y, por tanto, el progreso europeo tiene cinco fases que podemos designar como credulidad, curiosidad, fe, razón, decrepitud. La conclusión de Draper era que Europa, ahora en su cuarto período, se está acercando rápidamente a la decrepitud. Esta perspectiva no le hizo desmayar; la decrepitud es la culminación del Progreso y significa la organización de la inteligencia nacional. Esto es lo que ya ha sido realizado en China, y este país le debe a ello su bienestar y su longevidad. «Europa se está acercando rápida e inevitablemente a ser lo que China es. En ella podemos ver lo que seremos cuando seamos viejos.»

Desde cualquier punto de vista la obra de Draper es inferior a la de Buckle, pero ambos libros, a pesar de sus amplias diferencias en concepción y tratamiento, desempeñaron un mismo papel. Cada uno a su modo difundió la idea originada en Francia de que la civilización es una progresión y que, al igual que la naturaleza, está sujeta a leyes generales.

17. «Progreso» en el movimiento revolucionario francés (1830-1851)

1

En 1850 apareció en París un libro de M. A. Javary, con el título *De l'idée du progrès*. Su interés estriba en que reconoce expresamente que el Progreso era la idea característica de la época, calurosamente recibida por unos y denunciada con el mismo calor por otros.

Si hay alguna idea —dice— que pertenezca con toda propiedad a un siglo, al menos por la importancia que se le otorga y que, aceptada o no, sea familiar para todos, es la idea de progreso concebido como la ley general de la historia y del futuro de la humanidad.

Javary hace notar que algunos, intoxicados por el espectáculo de los avances materiales de la civilización moderna y los resultados de la ciencia, no ponen límite al poder humano o a sus esperanzas, mientras que otros, incapaces de negar los hechos, dicen que el progreso sólo sirve a la parte más baja de la naturaleza humana y rehúsan ver con complacencia un movimiento que sig-

nifica, dicen ellos, una decadencia continua de su parte más noble. A esto se responde que si la decadencia moral es un hecho, lo es transitoriamente. Es la fase necesaria de un desarrollo dirigido, en su fin, al progreso moral, ya que se debe a un proceso mediante el cual las creencias, ideas e instituciones del pasado desaparecen para abrir paso a principios nuevos y mejores.

Javary señala una tendencia preponderante en Francia a interpretar todos los movimientos contemporáneos como progresivos, al tiempo que los doctrinarios sociales justifican sus reformas particulares invocando la ley del Progreso. Es completamente cierto que, durante la monarquía de Julio todas las investigaciones serias sobre la sociedad y la historia se relacionaban con esta idea. Idea común a Michelet y a Quinet, que vieron en la marcha de la civilización el triunfo gradual de la libertad; a Leroux y a Cabet, que predicaron el comunismo humanitario; a Louis Blanc y a Proudhon, a los burgueses, satisfechos con el régimen de Luis Felipe, con el que se enriquecían siguiendo el precepto de Guizot, y a los trabajadores que lo derrocaron. Es significativo que el diario de Louis Blanc en el que éste publicó su libro sobre la *Organización del Trabajo* (1839) se llamase *Revue des Progrès*. La cuestión política de los límites entre el poder y la libertad individual se discutía en términos de Progreso: ¿Qué es mejor para el Progreso: la libertad personal o el estado autoritario? El tema metafísico de la necesidad y la libertad adquirió nuevo interés: ¿Es el Progreso una fatalidad, independiente de la voluntad humana, determinado por leyes generales, inescrutables? Quinet y Michelet atacaron duramente el optimismo de Cousin, quien, con Hegel, había sostenido que la historia es justamente lo que había de ser y no puede ser mejorada.

2

Entre las debatidas teorías de la época, agudamente opuesta a las ideas de Comte, había una derivada de la Revolución: que el mundo se mueve hacia la igualdad universal y la negación de las diferencias de clase, y esto está en la verdadera dirección del Progreso. Esta teoría, representada por los dirigentes del movimiento popular contra la hegemonía burguesa, adquirió poderosos refuerzos de uno de los más ilustrados pensadores políticos de la época. La aparición del famoso estudio de Tocqueville sobre la democracia norteamericana fue el acontecimiento de 1834. Estaba convencido de que había descubierto en aquella parte del mundo la respuesta a la pregunta: ¿Hacia dónde va el mundo? Encontró que en la sociedad norteamericana la igualdad de oportunidades es el hecho fundamental del que depende todo lo demás. De donde concluía que la igualdad es la meta de la humanidad, señalada providencialmente.

El gradual desarrollo de la igualdad de oportunidades tiene los caracteres fundamentales de un hecho providencial. Es universal, es permanente, escapa al poder humano; todos los acontecimientos y todos los hombres están sometidos a su desarrollo... La totalidad de este libro ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor por la perspectiva de esta revolución irresistible que, durante siglos, ha ido superando todos los obstáculos y que todavía hoy continúa avanzando en medio de las ruinas que ha generado... Si los hombres de nuestro tiempo pudiesen ver que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, al tiempo, el pasado y el futuro de su historia, este simple descubrimiento otorgaría a ese desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del señor soberano.

Aquí encontramos una idea sobre la dirección del Progreso y el significado de la historia que pretende basarse

sobre el estudio de los hechos y se enuncia con la convicción más intensa. Tras ella se encuentra la doctrina fatalista de que el movimiento no puede ser detenido ni desviado; que es inútil luchar contra él; que los hombres, hagan lo que hagan, no pueden detener el movimiento del reloj, regulado por un poder al que Tocqueville llama Providencia pero al que sus lectores podrían dar otro nombre.

3

Se ha señalado¹, y parece bastante posible, que el libro de Tocqueville, fue una de las mayores influencias sobre la obra de Proudhon. Las especulaciones de este hombre notable que, como Saint-Simon y Comte, trató de fundar una nueva ciencia de la sociedad, fueron objeto de la atención general a mediados del siglo. Su hostilidad a la religión, su famosa frase de que «la propiedad es un robo», su evangelio de la «anarquía» y las frases desafiantes y rápidas en que envolvía sus ideas crearon la impresión de que era un peligroso revolucionario antisocial. Pero cuando se estudian sus ideas dentro de su contexto y se trasladan a un lenguaje más sobrio, no son tan irracionales. A pesar de su teoría comunista sobre la propiedad y de su ideal de la igualdad, era un vigoroso individualista. Mantuvo que el futuro de la civilización depende de la energía de los individuos, que la libertad es la condición de su avance y que la finalidad que hay que tener en cuenta es el establecimiento de la justicia, es decir, de la igualdad. Vio la dificultad de reconciliar la libertad con la igualdad total pero confiaba que esa incompatibilidad pudiese ser superada por una reducción gradual de las diferencias naturales entre las capacidades

humanas. Dijo «soy un anarquista», pero su anarquismo significaba tan sólo que llegaría un tiempo en que el poder público fuera superfluo, en que cada ser humano pudiese ser capaz de una actuación responsable y moral, sin tener que recurrir a una autoridad represiva o a sanciones externas. No era un utópico. Comprendía que una transformación semejante de la sociedad sería larga, lenta, y condenaba a los discípulos de Saint-Simon y de Fourier por imaginar que las ilusiones milenarias podrían realizarse inmediatamente mediante un cambio de organización.

Nos dice que todas sus especulaciones y controvertidas actividades estuvieron penetradas por la idea del Progreso al que describía como «el tren de la libertad»; su crítica radical de las teorías sociales de su época, conservadoras o democráticas, se basaba en que no tomaban el Progreso suficientemente en serio, por mucho que dijese obrar en su nombre.

Lo dominante en todos mis estudios, su principio y su fin, su cumbre y base, mi originalidad como pensador (si es que la, tengo) estriba en que yo defendiendo resueltamente el Progreso, en todo tiempo y lugar, y en que niego el Absoluto. Todo lo que he escrito, todo lo que he negado o afirmado, lo he escrito, negado y afirmado en nombre de una sola idea: el Progreso. Mis adversarios, por el contrario, son partidarios del Absoluto, *in omni genere casu et numero*, por usar la frase de Sganarelle.

4

Una vaga confianza en el Progreso había sostenido y ayudado a la Revolución de 1789, pero la idea fue definitivamente defendida como principio dominante durante la revolución de 1848. Presidió los trabajos del comité que

elaboró la constitución de la Segunda República. Armand Marrast, el más importante de los hombres que apadrinaron el documento, basó la medida del sufragio universal en «la ley invisible que rige las sociedades», la ley del Progreso que durante tanto tiempo ha sido negada pero que está enraizada en la naturaleza humana. Ésta era su argumentación: Las revoluciones se deben a la represión del Progreso y son la expresión del triunfo de un progreso que ya se ha realizado. Pero semejantes convulsiones son un mal modo de progresar: ¿cómo evitarlo? Sólo mediante la organización de instituciones flexibles a las que puedan incorporarse fácilmente las nuevas ideas del Progreso y leyes que puedan ser acomodadas sin lucha o fricciones al aparecer nuevas opiniones. Lo que se necesita es un gobierno flexible, abierto a la penetración de las ideas. La clave de esa política es el sufragio universal.

El sufragio universal fue un acto de política práctica, pero el éxito de la revolución desencadenó todas las manifestaciones utopistas y los reformadores sociales de toda clase trataron de ampliar la significación de aquel acto. En la historia de las luchas políticas de 1848 aparecen los nombres de Proudhon, de Víctor Considérant, discípulo de Fourier, de Pierre Leroux, el comunista humanitario, y su devota discípula George Sand. El mayor título para recordar a Leroux es su influencia sobre la gran novelista. Sus últimas novelas están llenas de ideas nacidas bajo su influencia. El comunismo de Leroux era vago e inefectivo pero fue una de las fuerzas menores del pensamiento de este período y algunos rasgos de sus teorías merecen ser puestos de relieve.

Leroux había empezado como miembro de la escuela saint-simoniana, pero acabó tomando su propio cami-

no. Recuperó el ideal de la igualdad que había rechazado Saint-Simon e hizo del acercamiento a ese ideal la medida del Progreso. Sostenía que el proceso más significativo de la historia había sido la ruptura de las castas y de las clases. Dicho proceso está llegando hoy a su conclusión: «hoy *hombre* es sinónimo de *igual*».

Para avanzar hacia el estado del futuro debemos tener una fuerza y una palanca. El hombre es la fuerza y la palanca la idea de Progreso. La palanca surge del estudio de la historia que muestra el mejoramiento de nuestras facultades, el acrecentamiento de nuestro poder sobre la naturaleza y la posibilidad de organizar más eficazmente la sociedad. Pero la fuerza y la palanca no son bastantes. Se necesita también un punto de apoyo que podemos encontrar en la «solidaridad» del género humano. Esta concepción tenía para Leroux una significación algo distinta de lo que normalmente se quiere decir con ella, un nexo más profundo e incluso místico. La «solidaridad» humana era una consecuencia de la religión panteísta de los saint-simonianos, pero para Leroux como para Fourier, se derivaba de la doctrina, más complicada, de la palingenesia. Nosotros, los hombres de esta generación, decía, no somos únicamente los hijos y los descendientes de las generaciones pasadas; somos esas mismas generaciones que han vuelto a nacer en nosotros.

En muchas páginas de los volúmenes² en los que mantuvo su tesis, Leroux gastó mucho saber inútil tratando de demostrar esta doctrina, que, de ser cierta, podría ser el principio fundamental de una nueva religión de la humanidad, un pitagorismo transformado. Es sencillo mostrar la atracción de la palingenesia sobre un seguidor del Progreso: le daría una solución a la anomalía de que generaciones y generaciones se hayan sacrificado

por la posteridad, pareciendo por tanto que ellas carecían de valor. Los creyentes en el Progreso, sensibles a los sufrimientos de la humanidad pasada y presente necesitan una fuerza estoica para afrontar este hecho. Ya vimos cómo Herder rehusaba aceptarlo. Una fe panteísta, como la de la iglesia saint-simoniana, puede ayudar algo más, pero no puede hacer otra cosa. La palingenesia de Leroux o Fourier evita esa injusticia radical. Los hombres de cada generación se sacrifican y sufren por sus descendientes, pero como sus descendientes son ellos mismos redivivos, están sufriendo realmente en su propio interés. Serán ellos mismos quienes alcancen el deseable estado al que tiende el lento y penoso proceso histórico.

Pero la palingenesia, a pesar de todas las opiniones y tradiciones antiguas que pudiese recoger Leroux, podía convencer poco a quienes estaban dejando de creer en la doctrina tradicional de una vida futura, en otro mundo, y Madame Dudevant fue su único converso famoso.

La progresiva influencia de la idea del Progreso entre los intelectuales franceses a mediados del siglo pasado encuentra expresión en la obra de Ernest Renan elaborada bajo la impresión inmediata de los acontecimientos de 1848. Renan deseaba entender la significación de las doctrinas revolucionarias y, al tiempo, se vio envuelto en especulaciones sobre el futuro de la humanidad. Así sucede en *L'Avenir de la Science*³.

El autor estaba convencido por entonces de que la historia tiene una meta y de que la humanidad tiende perpetuamente, siguiendo una línea oscilante, hacia un estado más perfecto por medio del dominio creciente de la razón sobre el instinto y el capricho. Renan considera la Revolución Francesa como el momento en que la hu-

manidad, por vez primera, llegó a tener conciencia de sí misma. Esa revolución fue el primer intento del hombre de coger las riendas en sus propias manos. Toda la historia anterior podemos denominarla, con Owen, el período irracional de la existencia humana.

Hemos llegado a un punto en que tenemos que escoger entre dos fes. Si no confiamos en la razón, podemos buscar refugio para nuestro escepticismo en la creencia en la autoridad externa de la Iglesia de Roma. Pero confiamos en la razón, tenemos que aceptar el avance de la humanidad y justificar el espíritu moderno. Esto sólo puede hacerse si probamos que ese avance es un paso necesario hacia la perfección. Renan creía en esta segunda opción y confiaba en que la ciencia—incluyendo la filología, en el sentido amplio en que él la usaba—, la filosofía y el arte permitirían finalmente que el hombre realizase una civilización ideal en que todos fueran iguales. El Estado, decía, es la máquina del Progreso y los socialistas aciertan en su planteamiento de los problemas humanos aunque les den una mala solución. Pues la libertad individual, que el socialismo limitaría seriamente, es una auténtica conquista que hay que mantener inviolada.

Renan escribió esta obra en 1848 y 1849 pero no la publicó por entonces, sino cuarenta años más tarde. En esos cuarenta años perdió una gran parte de su optimismo primitivo. Continuó creyendo que los infortunios de nuestra especie han de ser remediados por la ciencia, pero atacó la idea de que los hombres puedan llegar a ser iguales. La desigualdad está inscrita en la naturaleza; no es sólo una consecuencia necesaria de la libertad sino un postulado necesario del Progreso. Siempre habrá una minoría superior. Se critica a sí mismo por haber caído

en el error de Hegel al asignar al hombre un lugar indebidamente importante en el universo.

En 1890 ya no quedaba nada del socialismo sentimental que había estudiado en 1848. Había sido barrido por el frío viento del socialismo científico que habían construido Marx y Engels. Renan había llegado a pensar que el socialismo triunfaría bajo esta nueva forma⁴. Había criticado a Comte por creer que «el hombre vive exclusivamente de la ciencia, o más bien de verbalismo científico como los teoremas geométricos, fórmulas secas». ¿Le satisfacía la doctrina concreta de Marx de que todos los fenómenos de la civilización están determinados por los métodos de producción y de distribución prevalecientes? Para Renan, el futuro del socialismo es una preocupación menor y la meta final de la humanidad es completamente incierta. «*Ce qu'il y a de consolant, c'est qu'on arrive nécessairement quelque part.*» («Hemos de consolarnos con la certeza de que vamos a llegar a alguna parte.»)

6

Proudhon describió la idea del Progreso como el ferrocarril de la libertad, lo que dio gran poder a las ideas sociales que parecían repugnantes y alarmantes a las autoridades de la Iglesia católica. En el Vaticano se veía claramente que la idea era una máquina poderosa dirigida por un fuerte enemigo; y en el famoso Syllabus de errores que el papa Pío IX puso ante los ojos del mundo a fines de 1864, el Progreso merecía el honor de ser censurado. El error 80, que cierra el catálogo, dice así:

Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

(«El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y aceptar el progreso, el liberalismo y la civilización moderna.»)

No hay de qué maravillarse si consideramos que el Progreso era invocado para justificar todo movimiento que se enfrentaba con el Vaticano: liberalismo, tolerancia, democracia y socialismo. Y la Iglesia de Roma comprendía perfectamente la conexión íntima de la idea con la marea creciente del racionalismo.

18. Progreso material: la Exposición de 1851

1

No es fácil para una nueva idea especulativa llegar a penetrar e informar la conciencia general de una comunidad hasta que ha asumido una encarnación externa y concreta o ha sido impuesta por una evidencia material sorprendente. En el caso del Progreso, ambas condiciones se cumplieron entre 1820 y 1850. El público vio empresas prácticas inspiradas por la idea en la Iglesia saintsimoniana y en los intentos de Owen y Cabet de fundar sociedades ideales. Se podría sentir o no simpatía hacia esas ideas pero la atención de las gentes había sido acaparada. Al mismo tiempo, eran testigos de una rápida transformación de las condiciones externas de vida, un movimiento cuya continuación futura parecía no tener límites. Los resultados espectaculares del avance científica y la técnica mecánica hicieron que el hombre medio considerase algo familiar el crecimiento indefinido del poder humano sobre la naturaleza, al tiempo que su mente penetraba los secretos de ésta. Este evidente progreso material que, desde entonces, no se ha detenido, ha sido la base fundamental en que

se apoya la creencia general en el Progreso hoy prevaleciente.

Inglaterra fue el país que encabezó este progreso material, cuyos detalles son bien conocidos y no necesitan ser enumerados ahora. El descubrimiento del poder del vapor y los poderes del carbón revolucionaron las condiciones de vida. Los hombres nacidos a principio del siglo habían visto, antes de llegar a la treintena, el rápido desarrollo de la navegación a vapor, la iluminación de las ciudades y las casas por el gas, la inauguración de los primeros ferrocarriles.

Justamente antes de este acontecimiento, la inauguración del ferrocarril entre Liverpool y Manchester, que mostró cómo podía el maquinismo acortar las distancias de igual manera que había revolucionado a la industria, Southey publicó su *Sir Thomas More or Colloquies on the Progress of Society* (1829). En ella podemos apreciar los efectos de la nueva fuerza sobre la imaginación. «El vapor —dice— gobernará el mundo futuro... y ya lo está estremeciendo aun antes de haber establecido su poder.» El biógrafo de Nelson dedica todo un diálogo al tema de «vapor y guerra». Pero el meollo del libro se dedica al tema del progreso social y moral, tema en el que el autor se inclina a la idea de que

el mundo continuará mejorando del mismo modo que ha progresado continuamente hasta ahora; y el progreso del saber y la difusión del Cristianismo traerán, al final, cuando los hombres sean cristianos en realidad, no sólo nominalmente, algo semejante a ese estado de Utopía con que tanto han soñado los filósofos.

Esta cautelosa admisión del Progreso, llena de reservas y comprometida por las dudas, pero proveniente de

un firme sostén del conservadurismo en la Iglesia y en el Estado como Southey, es un curioso signo de los tiempos si recordamos que esa idea aún estaba asociada a la revolución y a la herejía.

También es significativo que, al mismo tiempo, un octogenario matemático estuviese escribiendo en Aberdeen un libro sobre el mismo tema. El *Progress of Society* de Hamilton está ahora completamente olvidado, pero, en su día, contribuyó a propagar una concepción moderada del Progreso, compatible con la ortodoxia, como la que sostenía Southey.

La creencia en la perfectibilidad de la naturaleza humana y en el logro de una edad dorada en la que no haya sitio para el vicio y la miseria, solamente podrá imaginarse por un fanático; pero la investigación sobre los medios de mejorar nuestra naturaleza y de aumentar nuestra felicidad es compatible con la razón escueta y es el tema, estrictamente humano más importante, que puede ocupar la mente del hombre.¹

2

Tennyson nos ha contado que cuando hizo el trayecto Liverpool-Manchester en el primer tren (1830) pensaba que las ruedas se deslizaban sobre surcos. «Entonces, escribí este verso:

Deja que el mundo se deslice siempre sobre los surcos circulares del cambio.²

Locksley Hall, que se publicó en 1842, demuestra cómo la idea del Progreso había empezado a brotar en la imaginación de los ingleses. Aunque subsidiario a una historia de amor, éste es el verdadero tema del

poema. El impulso de asiduo interés en los destinos terrestres de la humanidad, la gran ilusión de vivir en una «maravillosa era-madre», los sueños del futuro agitan la pasión juvenil del héroe. Su fracaso amoroso le desencanta; ve el lado opuesto de la civilización hasta que llega a encontrar un tranquilizante para su corazón agitado en una versión más sobria de su creencia primitiva, una tranquila creencia en su era-madre. Al final el héroe llega a encontrar un propósito progresivo en la historia y a tener la seguridad de que «los pensamientos humanos se ensanchan con el proceso de los soles». La novedad del poema estriba en la búsqueda de una cura catártica de la pena individual en la idea moderna del progreso, no en la religión o en la naturaleza. Se puede decir que marca un hito en la evolución de la idea.

La idea de civilización que Tennyson tomó como motif no tenía implicaciones revolucionarias ni sugería impaciencia o ira hacia el pasado. El espléndido panorama que se muestra a Europa es «el largo resultado del tiempo» y la historia se justifica por la promesa del presente:

Los siglos reposaban detrás de mí como una tierra fértil.

Muy diferente era el espíritu con que otro gran poeta compuso, casi veinte años después, un maravilloso himno al progreso. El *Plein Ciel* de Víctor Hugo, en su poema épico *La légende des siècles*³, anuncia una nueva época para el mundo en la que el hombre, el rebelde triunfante, liberado de su pasado caminará libremente hacia adelante por un camino glorioso. El poeta está inspirado no por la fe en un desarrollo continuo a través de los siglos, sino por el viejo espíritu de la Revolución, por lo que ve

en el pasado tan sólo una pesada cadena que la especie acaba finalmente por romper.

El horrible pasado se ha ido para no volver: «*ce monde est mort*»; y el poema es a la vez un peán a la rebelión victoriosa del hombre contra él y un ditirambo sobre su futuro.

El hombre es representado conduciendo un carro aéreo a través de los cielos. Los cuatro vientos están uncidos a él, y le llevan sobre las nubes, amenazando con atravesar el éter.

*Superbe, il plane, avec un hymne en ses agrès;
Et l'on voit voir passer la strophe du progrès
Il est la nef, il est le phare!
L'homme enfin prend son sceptre et jette son bâton
Et l'on voit s'envoler le calcul de Newton
Monté sur l'ode de Pindare.*

Pero si su visión anticipa la conquista del aire, su significado es más simbólico que literario y, como un Píndaro que repasase las notas de su canción, Hugo vuelve a la tierra:

*Pas si loin! pas si haut! redescendons. Restons.
L'homme, restons Adam; mais non l'homme à tâtons,
Mais non l'Adam tombé! Tout autre rêve altere
L'espèce d'idéal qui convient à la terre.
Contentons-nous du mot: meilleur! écrit partout.*

El alba ha aparecido tras seis mil años de camino fatal y el hombre, liberado por «la mano invisible» del peso de sus cadenas, se ha embarcado en busca de nuevas costas:

Où va-t-il ce navire? Il va, de jour vêtu,
 A l'avenir divin et pur, à la vertu,
 A la science qu'on voit luire,
 A la mort des fléaux, à l'oubli généreux,
 A l'abondance, au calme, au rire, à l'homme hereux,
 Il va, ce glorieux navire.
 Oh! ce navire fait le voyage sacré!
 C'est l'ascension bleue à son premier degré;
 Hors de l'antique et vil décombre,
 Hors de la pesanteur, c'est l'avenir fondé;
 C'est le destin de l'homme à la fin évadé;
 Qui lève l'ancre et sort de l'ombre!

La unión de la humanidad en una comunidad universal que Tennyson había descrito como «El parlamento del Hombre, la Federación del Mundo» que es la meta de muchos teóricos del Progreso, se convierte en la imaginación de Hugo en algo más sublime. El barco mágico del destino humano es comparable con la cosmópolis de los estoicos, un orden terrestre en armonía con la totalidad del universo.

Nef magique et suprême! elle a, rien qu'en marchant,
 Changé le cri terrestre en pur et joyeux chant,
 Rajeuni les races flétries,
 Etabli l'ordre vrai, montré le chemin sûr,
 Dieu juste! et fait entrer dans l'homme tant d'azur
 Qu'elle a supprimé les patries!
 Faisant à l'homme avec le ciel une cité,
 Une pensée avec toute l'immensité,
 Elle abolit les vieilles règles;
 Elle abaisse les monts, elle annule les tours;
 Splendide, elle introduit les peuples, marcheurs lourds,
 Dans la communion des aigles.

Entre 1830 y 1850 el transporte ferroviario se extendió por Gran Bretaña y se introdujo en el continente, al tiempo que la electricidad se sometía al uso humano gracias a la invención del telégrafo. La gran Exposición de Londres en 1851 fue, en algunos aspectos, el reconocimiento público del progreso material del tiempo y del creciente poder del hombre sobre el mundo físico. Su fin era, según un contemporáneo, «mostrar el desarrollo del progreso humano inscrito en cada conquista sucesiva del intelecto del hombre»⁴. El Príncipe Consorte, que patrocinó la Exposición, explicó su significado con una alocución:

Nadie que haya prestado atención a los rasgos peculiares de la era presente dudará ni siquiera un instante que estamos viviendo un período de transformaciones maravillosas que tiende a realizar rápidamente aquella gran finalidad a la que apunta toda la historia: *la realización de la unidad humana*... Las distancias que separaban a las diferentes naciones y partes del mundo están desapareciendo rápidamente ante las realizaciones de la invención moderna y podemos atravesarlas con increíble sencillez; las lenguas de todas las naciones se conocen y su uso está al alcance de todos; el pensamiento se comunica con la rapidez e incluso con el poder de la luz. De otro lado, el *gran principio de la división del trabajo*, que puede ser entendido como el motor de la civilización, se está extendiendo a todas las ramas de la ciencia, la industria y el arte... Señores, la Exposición de 1851 ha de ser una prueba y una plasmación viviente del punto de desarrollo al que ha llegado la totalidad de la humanidad en su gran tarea, así como un nuevo punto de partida desde el que todas las naciones podrán dirigir sus esfuerzos futuros⁵.

El tema que se acentúa aquí es el de «la solidaridad» del mundo. La Exposición ha de devolver a la conciencia

humana la idea de comunidad de todos los habitantes de la tierra. Los pueblos reunidos, escribió Thackeray, en su «Oda al Primero de Mayo»⁶.

Ve preparando el suntuoso banquete,
La comunidad de los pueblos se reúne
Alrededor de la fiesta.

Y esta fue la idea que resonaba en el editorial del *Times* el día de la apertura: «La primera mañana desde el día de la creación en que todos los pueblos se han reunido desde los cuatro puntos cardinales y han realizado un acto común». También se proclamaba que la Exposición significaba un nuevo movimiento intelectual y moral que «marca un gran hito en la historia del mundo» y anuncia la paz universal.

Inglaterra, dijo otro escritor, había producido a Bacon y a Newton, los dos filósofos

que fueron los primeros en dar impulso y fuerza a la corriente de la ciencia industrial; también hemos sido los primeros en dar la más amplia base posible a la atalaya del progreso internacional que busca la realización del bienestar físico del hombre y la extinción de los pequeños recelos del comercio⁷.

Estas citas demuestran que la gran Exposición era considerada de modo optimista en su tiempo, no sólo como una muestra de conquistar materiales sino como una demostración de que, por fin, la humanidad había encontrado su camino hacia un estadio mejor y más feliz, a través de la desaparición de todas las barreras y de la idea de que los intereses de todos están estrechamente relacionados. Así se sugería una perspectiva que podía

hacer pensar a las gentes de amplios horizontes en la «Federación del Mundo» de Tennyson.

4

Desde la Exposición, la civilización occidental ha avanzado con firmeza y, en algunos aspectos, con mayor rapidez de lo que una mente sana podría haber predicho. Ha avanzado también la civilización, en su sentido convencional que se ha definido como «El desarrollo el bienestar material de la educación, de la igualdad y de las aspiraciones a mejorar y tener éxito en la vida»⁸. El avance más sorprendente se ha dado en las comodidades técnicas de la vida, esto es, en el control sobre las fuerzas naturales. Sería superfluo enumerar los descubrimientos e invenciones que, desde 1850, han acortado el espacio, economizado el tiempo, mitigado el dolor corporal y reducido en algunos aspectos el desgaste de la vida, aunque la hayan aumentado en otros. Esta serie ininterrumpida de invenciones técnicas, parejas a una inmensa ampliación de todas las ramas del saber, ha acostumbrado incluso a la mente menos especulativa al concepto de que la civilización es naturalmente progresiva y que la mejora continua forma parte del orden de las cosas.

Hasta aquí se han cumplido las esperanzas de 1851. Pero junto a todo este progreso técnico, con su enorme expansión de la industria y del comercio que deslumbra al hombre corriente, han de ser tenidas en cuenta la explotación y los sufrimientos de los trabajadores industriales, los problemas de la intensa competencia económica, las pesadas cargas de la preparación para una guerra moderna. El mismo aumento de «bienestar material» parecía comportar inevitablemente condiciones in-

compatibles con la felicidad universal; y las comunicaciones que unían a los pueblos del mundo modificaron los métodos de combate en vez de colaborar en la paz: «*Toutes nos merveilleuses inventions aussi puissantes pour le mal que pour le bien*»⁹. Sin embargo, podría tomarse un hecho como índice de que la humanidad está avanzando moralmente: La abolición de la esclavitud en América al precio de una guerra larga y sanguinaria. A pesar de ello, unos pocos triunfos de la filantropía no podían salvar la conclusión de que mientras el saber es indefinidamente progresivo, no hay ninguna buena razón para alentar esperanzas seguras de que el hombre es «perfectible» o de que se puede alcanzar la felicidad universal. Un inteligente escritor observó, al escribir sobre el progreso en 1874, que los innumerables avances individuales para un crecimiento del saber y de la organización de los negocios no se han combinado hasta ahora para producir un avance general en la felicidad humana: «cada paso adelante acarrea un aumento de angustia»¹⁰.

Sin embargo, a pesar de todos los hechos adversos y de muchos eminentes contradictores, la fe en el Progreso social se ha mantenido en conjunto. Este triunfo del optimismo se produjo por la victoria en otro campo del saber de una hipótesis revolucionaria que electrizó repentinamente al mundo.

19. El Progreso a la luz de la evolución

1

Hacia 1860 la idea de Progreso entró en el tercer período de su historia. Durante el *primer* período, hasta la Revolución Francesa, había sido utilizada incidentalmente; se la daba por sentada y no era examinada a fondo por los filósofos ni por los historiadores. En el *segundo* período se intuyó su inmensa significación y se iniciaron investigaciones para encontrar una ley general que la definiera y la fundamentara. Se inició el estudio de la sociología y, al tiempo, los impresionantes resultados de la ciencia aplicada a las necesidades y comodidades de la vida hicieron cobrar importancia a la idea, que se armonizaba con la noción de «desarrollo», que era moneda corriente en las ciencias naturales y en metafísica. Los socialistas y otros reformadores sociales recurrieron a ella como evangelio.

Alrededor de 1850 la idea era familiar en Europa pero no era aceptada universalmente como una verdad obvia. La noción de Progreso social había crecido en la atmósfera de la noción de desarrollo biológico pero este desa-

rrollo parecía aún una especulación altamente defectuosa. La fijeza de las especies y la creación del hombre, defendidas por poderosos intereses y prejuicios eran atacadas pero no destruidas. La hipótesis de una evolución orgánica estaba aún en las mismas posiciones que la hipótesis de Copérnico en el siglo XVI. Entonces, como nuevo Galileo, intervino Darwin en 1859. La aparición del *Origen de las Especies* cambió la situación al desmentir definitivamente el dogma de la inmutabilidad de las especies y al explicar las causas reales del «transformismo». Lo que había sido desechado como una brillante profecía, era elevado ahora al rango de hipótesis científica y los veinte años siguientes estuvieron dominados por una lucha entre la doctrina de la evolución de la vida, y los prejuicios, predominantemente teológicos, que terminó con la victoria de la primera.

El *Origen de las Especies* condujo al *tercer* estadio en los avatares de la idea del Progreso. Vimos cómo la astronomía heliocéntrica, al destronar al hombre de su posición privilegiada en el universo espacial y dejarle abandonado a sus propios esfuerzos había ayudado a que esta idea compitiera con la de una Providencia operante. El hombre sufre ahora una nueva degradación dentro del marco de su propio planeta. La evolución, al despojarle de su gloria como ser racional especialmente creado para ser el señor de la tierra, le da un flojo árbol genealógico. Esta segunda degradación fue el factor decisivo para el afianzamiento del reinado de la idea de Progreso.

2

Evolución, por sí misma, no significa necesariamente, aplicada a la sociedad, que el hombre se mueva hacia

una meta predeterminada. Es una concepción neutral, científica, compatible tanto con el optimismo como con el pesimismo. Según las diferentes preferencias puede aparecer como una cruel sentencia o como una garantía de mejora segura. Y de hecho se la ha interpretado en ambos sentidos.

Se necesitan dos argumentos diferentes para basar el progreso sobre la evolución. Si se pudiese demostrar que la vida social obedece a las mismas leyes generales evolutivas que la naturaleza y también que este proceso supone un aumento de bienestar, el Progreso sería una hipótesis tan válida como la evolución de las formas vivientes. Darwin había concluido su obra con estas palabras:

Como todas las formas vivientes de la vida son los descendientes lineales de los que existieron antes de la época silúrica, podemos dar por cierto que la sucesión ordinaria por medio de las generaciones no se ha roto y que ningún cataclismo ha asolado al mundo en su totalidad. De aquí que podamos mirar con cierta confianza hacia un futuro de longitud igualmente inapreciable. Y como la selección natural obra tan sólo por y para el bien de cada ser, todos los medios ambientes corporales y mentales tenderán a progresar hacia la perfección.

El evolucionista hacía sonar la nota del optimismo. Y sugería que las leyes del Progreso habían sido encontradas en campos distintos de los que habían sido buscadas hasta el momento presente.

La prolongación más hábil y más influyente del argumento de la evolución hacia el Progreso fue la obra de Spencer. Extendió el principio de la evolución a la sociología y a la ética y fue su más conspicuo intérprete en sentido optimista. Spencer había sido evolucionista des-

de bastante antes de la intervención decisiva de Darwin y había publicado en 1851 su *Social Statics* en donde, a pesar de que todavía no había elaborado las leyes evolucionistas que empezó a formular poco después y de que todavía era teísta, aparecen las tendencias generales de su filosofía optimista. El Progreso aparece aquí como la base de la teoría ética. El título indica la influencia de Comte pero la argumentación se opone al espíritu de sus enseñanzas y se trata a la sociología desde una perspectiva nueva¹.

Spencer comienza argumentando que la tan frecuentemente alegada constancia de la naturaleza humana es una falacia. El cambio es la ley de todas las cosas, tanto de cada objeto singular como de la totalidad del universo. «La naturaleza, en su infinita complejidad, se está moviendo siempre hacia nuevos desarrollos.» Sería extraño que en esta mutabilidad universal sólo el hombre permaneciese invariable. No es cierto. «También él obedece a la ley del cambio indefinido.» Comparemos a los nómadas salvajes con los Newton y los Shakespeare; entre ambos extremos hay incontables grados de diferencia. Y si la humanidad es indefinidamente variable, la perfectibilidad es posible.

En segundo lugar, el mal no es una necesidad permanente. Todo el mal es resultado de la falta de adaptación del organismo a sus condiciones; esta es una ley general para todos los vivientes. También es verdad que el mal tiende perpetuamente a desaparecer. En virtud de un principio esencial de la vida, esta falta de adaptación de los organismos a sus condiciones está siendo continuamente rectificada y continuará siéndolo hasta que la adaptación sea perfecta. Esto se aplica tanto a la esfera física como a la mental.

En el estado presente del mundo, los hombres sufren muchos males, lo que muestra que sus caracteres todavía no están ajustados al estado social. Ahora el requisito fundamental del estado social debe ser que cada individuo tenga tan sólo tantos deseos cuantos puedan ser satisfechos, sin dañar las posibilidades de los demás para obtener satisfacciones similares. Este requisito todavía no se ha cumplido porque el hombre civilizado tiene aún algunas de las características convenientes a las condiciones de su primitivo estadio predatorio. Necesitaba determinadas condiciones morales para su estado primitivo y necesita otras totalmente diferentes para el actual. El resultado es un proceso de adaptación que ha durado largo tiempo y aún durará mucho en el futuro.

La civilización representa las adaptaciones que ya se han llevado a cabo. El Progreso es la serie de pasos sucesivos en ese proceso. Spencer no tiene la menor duda de que el hombre se acoplará eventualmente a los modos de vida mediante ese proceso. Todo exceso o deficiencia de las facultades utilizadas debe desaparecer; en otras palabras, debe extinguirse toda imperfección.

El desarrollo último del hombre ideal es lógicamente cierto. Tan lógico como cualquier conclusión en la que implícitamente pongamos un elemento de fe. Por ejemplo, que todos los hombres han de morir.

Aquí está expuesta la teoría de la perfectibilidad sobre nuevas bases, con no menor convicción que en Condorcet o en Godwin.

Por tanto, el Progreso no es un accidente sino una necesidad. La civilización es parte de la naturaleza al ser un desarrollo de las capacidades ocultas del hombre bajo la

acción de circunstancias favorables que han de producirse con seguridad en un momento u otro. Aquí, el argumento de Spencer asume una causa final. El propósito último de la creación, argumenta, es la producción de la mayor cantidad de felicidad y, para lograr esa meta, es necesario que cada miembro de la especie posea facultades que le permitan experimentar el mayor goce de la vida, de manera que no disminuya el poder de los demás para recibir una satisfacción parecida. Los seres así constituidos no pueden multiplicarse en un mundo dominado por criaturas inferiores, por lo cual éstas deben ser desposeídas de todo espacio. Para desposeerlas, el hombre aborigen debe tener en principio una constitución inferior: debe ser predatorio, debe tener deseos de matar. En general, dada una tierra aún no dominada y «designado» ya el ser humano que la domine y ocupe, siendo las leyes de la vida como son, no pueden producir una serie de cambios distinta de la que ha habido anteriormente.

El argumento podría arreglarse de forma que no necesitase imponer una causa final y no introdujera la idea de Providencia divina que Spencer introdujo en esta obra, aunque la superó en su filosofía posterior mediante la enunciación de la idea de lo desconocido, que existe más allá de todo fenómeno. Pero el papel del gobernante divino se limita a poner en marcha fuerzas inmutables que realicen sus designios.

En el mundo moral, como en el material, la evidencia adquirida está produciendo gradualmente la convicción de que los acontecimientos no son fortuitos en el fondo, sino que están ordenados así según una cierta e inevitable manera, por medio de fuerzas invariables.

El optimismo de la teoría de Spencer era insuperable. «Tras un paciente estudio —escribe—, este caos de fenómenos en medio de los cuales ha aparecido el hombre ha comenzado a generalizarse»; en vez de confusión empieza a ver «los feos contornos de un plan gigantesco. No hay accidentes, no hay azar sino orden por todas partes. Las excepciones desaparecen una por una y todo se convierte en sistemático».

Un poderoso movimiento se dirige siempre hacia la perfección, hacia un completo desarrollo y un mayor bien sin mezcla; subordinando en su universalidad todas las pequeñas irregularidades y retrasos al modo en que la curvatura de la tierra se subordina a las montañas y los valles. Incluso en el mal, el estudioso aprende a reconocer tan sólo en una forma del bien en lucha. Pero, sobre todo, es sorprendido por la autosuficiencia de las cosas.

Pero el movimiento hacia la armonía, la eliminación del mal, no será llevada a cabo por idealistas que imponen al mundo sus construcciones ni por gobiernos autoritarios. Ese movimiento significa adaptación gradual, cambio psicológico y vida dentro de la libertad individual. El movimiento procede por el toma y daca de las opiniones contrapuestas. Guizot había dicho: «Progreso y, al tiempo, resistencia». Spencer considera beneficiosa esta resistencia, siempre que venga de quienes piensan honestamente que las instituciones que defienden son realmente las mejores y que las innovaciones propuestas son equivocadas.

Se observará que la doctrina de la perfectibilidad en Spencer descansa sobre una base totalmente diferente de la de la doctrina del siglo XVIII. Una cosa es deducirla de una psicología abstracta que mantiene que la natura-

leza humana es irresistiblemente plástica en las manos del legislador y del educador, y otra defender que la naturaleza humana está sujeta a leyes generales de cambio y que el proceso por el que ésta, lenta pero continuamente, tiende a adaptarse más y más a las condiciones de la vida social —al adquirir los niños por herencia los caracteres y aptitudes de sus padres— se dirige a una armonía última. En esta teoría la legislación provechosa y la educación son auxiliares del proceso de adaptación inconsciente y responden a los cambios psicológicos en la continuidad, cambios que se manifiestan en la opinión pública.

3

Durante los diez años siguientes Spencer estudió las leyes generales de la evolución y planeó su filosofía sintética que habría de explicar el desarrollo del universo. Trataba de demostrar que pueden descubrirse las leyes del cambio que controlan todos los fenómenos en conjunto, tanto inorgánicos como biológicos, psíquicos y sociales. A la luz de esta hipótesis el progreso de la humanidad aparece como un hecho necesario, una secuela del movimiento cósmico general, gobernada por sus mismos principios. Y si se demuestra que esta progresión supone una felicidad creciente, queda establecida la teoría del Progreso. La primera parte de la obra, *First Principles*, apareció en 1862. La *Biología*, la *Psicología* y, finalmente, la *Sociología*, siguieron durante los siguientes veinte años. La síntesis del proceso cósmico que lúcida y persuasivamente se desarrolla en esos volúmenes dio probablemente mayor importancia que ninguna otra obra, por lo menos en Inglaterra, a la significación de la doc-

trina de la evolución y elevó la doctrina del Progreso al rango de una verdad admitida por todo el mundo, un axioma al que la retórica política podía recurrir con efectividad.

Muchos de los que se sentían exaltados por la gigantesca síntesis de Spencer apenas caían en la cuenta de que su teoría de la evolución social, de la gradual mejora psíquica de la especie, depende de la validez de la presunción de que los padres transmiten a los hijos facultades y aptitudes adquiridas por ellos mismos. En esta cuestión los expertos difieren notablemente. Algún día se fallará definitivamente y quizás a favor de Spencer. Pero la teoría del continuo desarrollo psíquico mediante un proceso natural encuentra una dificultad obvia, que no escapó a varios críticos de Spencer, en el hecho de que todas las grandes civilizaciones del pasado progresaron hasta un punto en el que en vez de avanzar se detuvieron y entraron en declive, para convertirse en presa de sociedades más jóvenes o, si sobrevivieron, para estancarse. Parada, decadencia, estacionamiento han sido la norma común. No es fácil conciliar este fenómeno con la teoría del desarrollo intelectual progresivo.

La actitud receptiva del público hacia una filosofía como la de Spencer se había posibilitado a partir de los descubrimientos de Darwin, descubrimientos reforzados por la naciente ciencia de la paleontología y la creciente evidencia material de la gran antigüedad del hombre. La perspectiva del hombre sobre el tiempo estaba cambiando revolucionariamente por los avances simultáneos de la geología y la biología, del mismo modo que habían cambiado la perspectiva espacial los descubrimientos astronómicos de Copérnico. Mucha gente, intelectual o no, estaba dispuesta a aceptar, como lo sugirió

Huxley, «el largo progreso del hombre a través del pasado, como un motivo razonable para creer que se alcanzará un futuro más noble».

La parte conocida del largo progreso del hombre en el pasado no aparecía, sin embargo, como agradable paseo, sobre todo para quien tuviese una imaginación sensible, y Winwood Reade, un explorador de África, lo trató de largo martirio en un libro lleno de vida. Pero Reade era discípulo de Spencer y sus esperanzas para el futuro eran tan luminosas como oscura su descripción del pasado. *The Martyrdom of Man*, publicado en 1872, tuvo una audiencia tan amplia que llegó a alcanzar la octava edición doce años más tarde y pudo ser descrito como uno de los vehículos que popularizaron el optimismo de Spencer.

Optimismo que no era compartido por todos los intelectuales del momento. Lotze había afirmado enfáticamente en 1864 que «la naturaleza humana no cambiará», y no veía razones, más tarde, para cambiar sus convicciones.

Nunca habrá un solo rebaño ni un solo pastor, nunca habrá una cultura uniforme para la humanidad, ni una dignidad universal. Nuestra virtud y nuestra felicidad sólo pueden florecer en medio de un conflicto activo con lo falso. Si todo obstáculo fuera superado, los hombres no vivirían ya como hombres, sino como un rebaño de bestias inocentes que se alimentase de los dones de la naturaleza, como al principio de su caminar².

Pero incluso aunque rechacemos con Spencer la idea, aceptada por Lotze y por Fontenelle, de que la naturaleza humana es inmutable, la idea de una final armonía humana tropieza con la objeción siguiente:

Si el medio social fuera estable, podría admitirse que la naturaleza del hombre, variable por hipótesis, pueda adaptarse a él y que pueda llegarse a un punto de equilibrio final. Pero el medio está cambiando siempre a consecuencia de los esfuerzos que el hombre realiza para adaptarse a él; cada paso en la armonización de sus necesidades y sus condiciones produce nuevos desacuerdos y le enfrenta con un nuevo problema. En otras palabras, no hay razón para creer que el proceso recíproco entre el crecimiento de la sociedad de los seres humanos y el medio que éstos modifican constantemente llegue nunca a un punto de equilibrio o incluso que, a medida que cambia el tipo de contradicción, disminuya el dolor que causa.

Así, puede construirse una teoría del pesimismo sobre el hecho neutral de la evolución, del mismo modo que puede construirse una teoría optimista. Semejante pensamiento fue elaborado con gran fuerza y habilidad por el filósofo alemán E. von Hartmann, cuya *Filosofía del Inconsciente* apareció en 1869. Dejando de lado su metafísica y su grotesca teoría del destino del universo, podemos ver en ella y en sus obras posteriores hasta qué punto puede revivir un evolucionista convencido la idea de Rousseau de que civilización y felicidad son realidades antagónicas y que el Progreso encierra un aumento de miseria.

El mismo Huxley, uno de los más eminentes intérpretes de la teoría de la evolución, no defendía, por lo menos al final de su vida, opiniones muy entusiastas sobre la humanidad.

No conozco una ciencia tan entristecedora como la de la evolución de la humanidad, tal como aparece en los anales de la historia... El hombre tan sólo es un poco más inteligente que el resto de los animales...; incluso lo mejor de las civilizaciones

modernas me parece mostrar una concepción de la humanidad que no tiene ningún ideal valioso ni posee el mérito de la estabilidad.

Puede que haya alguna esperanza de mayor mejora, ya que, si no, él «preferiría que un amable cometa barriese la tierra entera». Y así llegó a la conclusión de que semejante mejoramiento sólo podría realizarse con la resistencia, en vez de la cooperación, frente a los procesos de la naturaleza. «El progreso social supone resistencia al proceso cósmico en todo momento para sustituirlo por otro que puede ser denominado progreso ético.»³

¿Cómo puede el hombre esperar obtener en unos pocos siglos el dominio del proceso cósmico que está en marcha desde hace millones de años? «La teoría de la evolución no favorece anticipaciones de milenios.»

He citado estas opiniones para señalar cómo la evolución se presta tanto a una interpretación pesimista como optimista. La pregunta sobre si va en la dirección apropiada o no puede contestarse según el temperamento del que pregunta. En tiempos de prosperidad y autocomplacencia la respuesta afirmativa fue la más frecuente y el término evolución atrajo sobre sí, en el lenguaje corriente, las connotaciones valorativas que pertenecían al Progreso.

Es de señalar que la autocomplacencia de la época se debía a la vulgarización del conocimiento científico. Un rasgo notable de la segunda mitad del siglo XIX es la demanda creciente (especialmente en Inglaterra) de libros y lecturas que hicieran accesibles e interesantes para los profanos los resultados de la ciencia. Por otra parte, la satisfacción de esta demanda se convirtió en una empresa lucrativa. Esta literatura popular que explicaba las

maravillas del mundo físico, simultáneamente hacía que la imaginación de los hombres se impregnara sutilmente con la idea de que se estaba viviendo una época que, al ser superior a cualquier tiempo pasado, no debía estar lastrada por el miedo al declive o a la catástrofe y conseguía despertar confianza en que los ilimitados recursos de la ciencia podían desafiar confiadamente al hado.

4

Así, hacia 1870 y 1880 la idea del Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad. Algunos la defendían en la forma fatalista de que la humanidad se mueve en la dirección deseada, aun en contra de todo lo que los hombres hagan o dejen de hacer; otros creían que el futuro depende en gran medida de nuestros propios esfuerzos y que no hay nada en la naturaleza de las cosas que impida un avance seguro e indefinido. La mayoría no se problematizaba estos temas y los admitía con la vaga sensación de que constituían una afirmación de sus convicciones. Pero la idea del Progreso se convirtió en una parte de la estructura mental genérica de las gentes cultivadas.

Cuando Mr. Frederic Harrison pronunció en 1889, en Manchester, un elocuente discurso sobre la «Nueva Era», en el que el tema dominante es «la fe en el progreso humano en lugar de las recompensas celestiales para cada individuo», sus ideas alcanzaron a círculos mucho mayores que los positivistas a los que se dirigía de modo especial.

El dogma —porque dogma es a pesar de la ilimitada confianza de Comte y de Spencer en su transformación en hipótesis científica— ha dado como resultado un im-

portante principio ético. El pensar en la posteridad ha sido a lo largo de la historia como uno de los reguladores de la conducta moral, pero de forma débil, de modo ocasional y en un sentido muy limitado. Con la doctrina del Progreso, lógicamente, adquiere una importancia fundamental, ya que el centro de interés se transfiere a la vida de las generaciones futuras, que son quienes han de disfrutar las condiciones de felicidad que nosotros no podemos hoy alcanzar pero que nuestros desvelos y sufrimientos ayudarán a conseguir. Si se defiende la teoría en su forma más fatalista, nuestro deber consiste en resignarnos con alegría a los sacrificios en beneficio de descendientes desconocidos, de igual modo que el altruismo corriente supone la aceptación gozosa de sacrificios en beneficio de los hijos vivientes. Winwood Reade lo indicaba al escribir: «Nuestra propia prosperidad está cimentada en los esfuerzos del pasado. ¿Será injusto que también nosotros suframos en favor de los que han de venir?». Pero si se sostiene que cada generación puede determinar con sus actos conscientes los destinos de la especie, para bien o para mal, entonces nuestros deberes para con los demás se manifiestan tanto en el tiempo como en el espacio y nuestros contemporáneos son sólo una fracción despreciable de los «prójimos» a los que nos debemos. La meta de la ética puede formularse aún, con los utilitaristas, como el logro de la mayor felicidad para el mayor número, con la salvedad de que el mayor número incluye, como lo hace observar Kidd, «a los miembros de las generaciones que todavía no han nacido o en los que no se ha pensado». Esta extensión del código moral que no es aún corriente en los tratados de Ética ha ido obteniendo un mayor reconocimiento práctico en los últimos años.

5

En los últimos cuarenta años, casi todos los países civilizados han producido gran cantidad de literatura sobre ciencias sociales en la que generalmente se toma al Progreso indefinido como un axioma. Pero la «ley» que Kant propuso como tarea a un nuevo Newton, la que no descubrieron Saint-Simon ni Comte, la que la fórmula evolucionista de Spencer colocó en la misma situación en que está situada la ley de la gravedad, no ha sido descubierta todavía. El examen, la mirada a esta literatura o la especulación sobre cómo las teorías del Progreso pueden ser modificadas por la reciente investigación filosófica es algo que está más allá del objeto de este libro, que sólo se quiere ocupar en trazar el origen de la idea y su desarrollo hasta el momento en que se convirtió en un credo común.

Mirando hacia atrás sobre el camino de la idea, podemos señalar que su historia ha ido aparejada con el desarrollo de la ciencia moderna, el surgimiento del racionalismo y la lucha por la libertad política y religiosa. Los precursores (Bodino y Bacon) vivieron una época en la que el mundo se estaba emancipando conscientemente de la autoridad de la tradición y estaba descubriendo que la libertad es un difícil problema teórico. La idea tomó cuerpo definitivo en Francia cuando el viejo esquema del universo fue barrido por la victoria de la nueva astronomía y el prestigio de la Providencia, *cuncta supercilio moventis*, palidecía ante la majestad de las leyes inmutables de la naturaleza. En ese momento comenzó una lenta pero segura revalorización del reino de este mundo. Los sueños ultramundanos de los teólogos,

Ceux qui reniaient la terre pour patrie,

que habían tenido tanta influencia, perdieron su poder y el hombre aprendió a amar su mundo, sintiéndose reforzado por la nueva esperanza de que llegaría a convertirse en un lugar adecuado para la vida de los seres racionales. Hemos visto cómo la creencia de que nuestra especie está viajando hacia la felicidad terrena fue propagada por eminentes pensadores, al igual que por algunas «personas no muy afortunadas que tenían una gran cantidad de tiempo entre sus manos». Y todos esos sumos sacerdotes y turiferarios a quienes este credo debe su éxito fueron racionalistas, desde el autor de la *Histoire des oracles* hasta el filósofo de lo desconocido.

Epílogo

Para lograr influencia y revelar su significado, la idea del Progreso tenía que superar un obstáculo psicológico que puede ser denominado «ilusión de finalidad».

Es muy sencillo imaginar un estado social muy diferente del nuestro y que exista en algún lugar desconocido, como el cielo. Es mucho más difícil tomar conciencia de que el sistema con el que estamos familiarizados tenga tan poca estabilidad que nuestros descendientes puedan llegar a nacer en un mundo tan diferente del nuestro como éste lo es del de nuestros antepasados del pleistoceno.

La ilusión de finalidad es poderosa. A los hombres de la Edad Media les hubiese resultado difícil creer que estaba cercana una época en la que el Juicio Final dejaría de despertar un interés emotivo. En el campo de la especulación Hegel y Comte son muestras de esta limitación psicológica: no fueron capaces de reconocer que sus propios sistemas podrían ser superados como lo habían sido los de Aristóteles y Descartes. Tal vez la ciencia, más que cualquier otra cosa —la historia de la ciencia en los últi-

mos cien años es maravillosa—, nos haya ayudado a superar esta ilusión.

Pero si aceptamos los razonamientos en que se basa la idea del Progreso, ¿no debemos llevarlos hasta su natural conclusión? ¿Es legítimo eximir al dogma mismo de la ilusión de finalidad? ¿No debería, también él, someterse a su propia negación de la finalidad? ¿No empujará este proceso de cambio, al que llamamos Progreso con acento optimista, a que este mismo Progreso se caiga de la posición de supremacía en la que hoy, con aparente seguridad, se encuentra instalado? Ἐπάγεται ἡμᾶς ὅταν... A través de los siglos llegará un día en que una nueva idea usurpará su lugar como idea directriz de la humanidad. Otra estrella, desconocida ahora o tal vez invisible, llegará al cenit intelectual y las emociones humanas reaccionarán bajo su influencia, los planes humanos se ajustarán a sus directrices. Servirá de criterio para juzgar al Progreso y a otras ideas semejantes. Y tendrá a su vez un sucesor.

En otras palabras, ¿no sugiere el Progreso por sí mismo que su valor como doctrina es tan sólo relativo, que se corresponde con un estadio no muy avanzado de la civilización; del mismo modo que la Providencia, en su momento, fue un valor relativo correspondiente a un estadio algo menos avanzado? ¿O se dirá que este argumento es tan sólo una desconcertante astucia de la dialéctica, que se utiliza al amparo de la oscuridad, en la que el prudente dios de Horacio ha dejado a salvo el término del futuro?

Notas

Introducción

1. En el magistral panorama de la historia griega primitiva que Tucídides antepuso a su obra, traza el progreso social de los griegos en los tiempos históricos y encuentra su clave en el aumento de riqueza.
2. La idea del propio Aristóteles no está muy clara. Piensa que todas las artes, ciencias e instituciones se han descubierto y vuelto a perder repetidamente en el pasado, hasta un número infinito de veces. *Metafísica*, XI, 8 ad fin.; *Política*, IV, 10, cap. II 2. Ese número infinito de veces parece implicar la teoría de los ciclos.
3. De igual modo sitúa la sociedad ideal que describe en el *Critias* 9.000 años antes de Solón. El Estado que esboza en las *Leyes* es imaginado como un proyecto practicable en su día. El Estado ideal del que Aristóteles esboza una descripción (*Política*, IV, V) no tiene lugar en el espacio ni en el tiempo.
4. *Política*, II, 5.
5. XI, 1. Curiosamente, la teoría cíclica fue revivida en el siglo XIX por Nietzsche y es interesante anotar su confesión de que tuvo que pasar bastante tiempo para que llegase a superar el sentimiento de pesimismo que la doctrina le inspiraba.
6. Son generales y definidas. Ello les distingue, por ejemplo, de la sugerencia incidental de Platón en la *República* sobre la perspectiva de un desarrollo futuro de la geometría sólida.
7. *Lucrecio* v. 1448 sqq., en los que aparece la palabra progreso:

*Usus et impigrae simul experientia mentis
Paulatim docuit pedetentim progredientis.*

*Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
In medium ratioque in luminis erigit oras.
Namque alid ex alio clarescere et ordine debet
Artibus, ad summum donec venere cacumen.*

8. *Ibid.* 95.

9. Su *eadem sunt omnia semper* (III, 945) es el estribillo constante de Marco Aurelio.

10. 1, 3.

11. Los estoicos identificaban a la Moira con la «Pronoia», de acuerdo con su teoría de que el Universo está penetrado de pensamiento.

12. Puede observarse que Agustín (*De Civitate Dei*, X, 14) compara el magisterio (*recta eruditio*) del pueblo de Dios, en el proceso gradual de la historia, con la educación de un individuo. Prudencio usa una comparación similar con diferente propósito (cf. *Symmachum*, II, 315 ss.):

*Tardis semper processibus aucta
Crescit vita hominis et longo proficit usu.
Sic aevi mortalis habet se mobilis ordo,
Sic variat natura vices, infantia repit, etc.*

Floro (*Epitome*, ad in.) había dividido ya la historia romana en cuatro períodos correspondientes a la infancia, adolescencia, edad adulta y vejez.

13. Plutarco vio hace tiempo la conexión entre la política de Alejandro y el magisterio cosmopolita de Zenón. *De Alexandri Magni virtute*, I, 6.

14. A. D. 1210-92.

15. Guillaume Postel observó en su *De magistratibus Atheniensium liber* (1541) que los tiempos siempre progresan (*saecula semper proficere*) y que cada día aumenta el conocimiento humano y que este proceso tan sólo se detendrá si la Providencia, mediante la guerra, o una calamidad o una catástrofe, hubiera de destruir todo el conocimiento acumulado que se nos ha transmitido por medio de los libros desde la Antigüedad (*Praef.* B. verso). Lo que se conoce de la vida de este casi olvidado escritor ha sido recopilado por G. Weill (*De Gulielmi Postelli vita et indole*, 1892). Visitó el Oriente, trajo manuscritos orientales y sufrió prisión más de una vez bajo cargos de herejía. Soñaba con convertir a los musulmanes y con unir el mundo entero bajo el poder de Francia.

1. Algunas interpretaciones de la Historia Universal: Bodino y Le Roy

1. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566.
2. *Les six livres de la République*, 1576.
3. La división de Hegel es: 1) Oriente; 2) a, los griegos; b, los romanos, y 3) el mundo germánico.
4. *Methodus*, cap. VII, p. 353.
5. *Ibid.*, cap. I, p. 12.
6. *Ibid.*, cap. VII, p. 361: «cum aeterna quadam lege naturae conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur, ut aequae vitia virtutibus, ignoratio scientiae, turpe honesto consequens sit, atque tenebrae luci, fallunt quigenus hominum semper deterius seipso evadere putant».
7. *Ibid.*, p. 356.
8. Cardan ya había señalado la brújula, la imprenta y la pólvora como tres invenciones modernas, a las que «en toda la antigüedad no hay nada comparable». Añade: «dejo de lado otros inventos de esta época que, pese a ser maravillosos, son más bien un desarrollo de las artes antiguas que una superación de la inteligencia de nuestros antepasados». *De subtilitate* lib. 3 ad init. (*Opera*, III, p. 609).
9. *Methodus*, cap. VII, pp. 359-361. Bodino también apunta que en algunos aspectos hubo mejora en las costumbres y en la moral desde el primitivo Imperio Romano; por ejemplo, la abolición de las luchas de gladiadores (p. 359).
10. Esto es, un número igual a la suma de todos sus factores.
11. Véase anteriormente, p. 34.
12. *De la vicissitude ou variété des choses dans l'univers*, 1577, 2.^a ed., usada en esta obra, 1584.
13. *L'introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes ou traité préparatif à l'apologie pour Hérodote*, ed. Ristelhuber, 2 vol., 1879. El libro fue publicado en 1566.
14. Es una característica del tiempo que en la última frase el autor vaya más allá del tema y considere la posibilidad, que aún aterraba las mentes humanas, de que el fin del mundo puede no estar lejano.

2. La utilidad como finalidad del saber: Bacon

1. Esto habría de ser bien explicado por Fontenelle, *Préface sur L'utilité des mathématiques* en *Oeuvres* (ed. 1729), III, 1 sqq.
2. *Novum Organum*, 129. Hemos visto que esas tres invenciones ya habían sido apuntadas por Cardan y Le Roy como sorprendentes.

También aparecen en Campanella. Bodino, como ya hemos visto, las incluía en una lista más amplia.

3. *Conversiones*, de Bodino.

4. En 1627. Se compuso hacia 1623. Parece casi cierto que estaba emparentado con la *Christianopolis*, de Johann Valentin Andreae (1586-1654), que había aparecido en latín en 1614 y contenía el plano de un centro científico dedicado a la reforma del mundo civilizado. Andreae, que tenía influencias de Moro y Campanella, colocó su ciudad ideal en una isla, a la que llamó Caphar Salama (nombre de una ciudad de Palestina). La obra de Andreae tuvo también una influencia directa en la *Nova Solyma*, de Samuel Gott (1648). Véase la introducción de F. E. Held a su edición de *Christianopolis* (1916). En Macaría, otro estado imaginario del siglo XVII (*A description of the famous Kingdom of Macaría*, 1641, por Hartlib), la búsqueda de la ciencia no es un tema principal.

5. Sin embargo, esto no se aplica a la *República*, a pesar de lo que se mantiene normalmente. Véanse las justas críticas de A. A. Trever en su *A History of Greek Economic Thought*, Chicago, 1916, 49 sqq.

3. El cartesianismo

1. Josep Glanvill, *Vanity of dogmatizing*, p. 211.

2. Por ejemplo, sus notas sobre medicina al final del *Discours de la méthode*.

3. Se le puede reprochar el escolasticismo de su razonamiento metafísico.

4. La doctrina de la degeneración: los antiguos y los modernos

1. El mejor y más completo trabajo sobre el tema es la *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes*, de Rigault (1856).

2. Véase su *L'Evolution des genres dans l'histoire de la littérature*.

3. *Dieci libri di pensieri diversi* (Carpi, 1620). Los primeros nueve libros aparecieron en 1612. El décimo contiene la comparación. Rigault fue el primero que relacionó esta obra con la historia de la controversia.

4. Fue incidental para la controversia que surgió sobre los méritos de la *Jerusalén liberada*, de Tasso. Que el tema había sido discutido bastante antes puede deducirse de una nota de Estienne en su *Apología de Herodoto*, en la que señalaba que mientras algunos de sus contempo-

ráneos llevaban su admiración por la Antigüedad hasta el punto de la superstición, otros la despreciaban y la daban de lado.

5. Tassoni arguye que es inevitable un declive cuando se ha alcanzado un determinado punto de excelencia, citando a Veleio Paterculo (1.17): *Difficilisque in perfecto morare est naturaliterque quod procedere non potest recedit*.

6. Rigault hace notar que realiza una contribución al tema: la idea de que la antorcha de la civilización se ha pasado de un país a otro a lo largo de las diferentes edades, e. g. de Grecia a Roma y recientemente de Italia a Francia. En el último siglo, los italianos eran los primeros en *doctrina y politesse*. El siglo actual es para Francia lo que el anterior fue para Italia: «Tenemos todo el *esprit* y toda la *science* y todos los demás países son bárbaros en comparación con el nuestro» (p. 239, ed. 1782, Amsterdam). Pero, como veremos, Hakewill se le había anticipado en un trabajo que Rigault desconocía.

7. *An apology or Declaration of the power and providence of God in the Government of the world, consisting in an examination and censure of the common Error*, etc. (1627, 1630, 1635).

8. Este título le ha sido sugerido evidentemente por un pasaje de Bacon, que hemos citado más arriba, p. 60.

9. Bacon, desde luego, podía haber realizado una impresionante descripción de la nueva época si hubiese estudiado matemáticas y se hubiese tomado el trabajo de aceptar la evidencia que estaba revolucionando la astronomía. Glanvill tenía la ventaja de comprender la importancia de las matemáticas en el avance de la ciencia física.

5. El progreso del saber: Fontenelle

1. *Sur l'utilité des mathématiques et de la physique* (Oeuvres, III, p. 6, ed. 1729).

2. Véanse los diálogos de Harvey con Erisistrato (un médico griego del siglo III a.C.); de Galileo con Apicio; de Moctezuma con Hernán Cortés.

3. *Préface des éléments de la géometrie de l'infini* (Oeuvres, X, p. 40, ed. 1790).

4. También aparece en la *Pluralidad de los mundos*.

5. Roger Bacon, como vimos, intuyó este principio.

6. Cf. Bouillien, *Histoire de la philosophie cartésienne*, I, pp. 42-43.

7. Masson (*Milton's Poetical Works*, vol. 2) observa que la vida de Milton (1608-1674) «coincide con el período de la lucha entre ambos sistemas». Los amigos de Milton, los esmectinianos, en respuesta

a la *Humble remonstrance* del obispo Hall (1641), «habían citado la doctrina copernicana como muestra irrefutable de un absurdo supremo». Masson añade algunas notas sobre la influencia del sistema ptolemaico «en los pensamientos y las quimeras de la humanidad en todas partes y en todos los temas, hasta hace doscientos años».

8. *Eloge de M. Lémery*.

9. *Eloge de M. Lémery*.

10. *Pluralité des Mondes*, sexta tarde.

11. El único tema en que conviene citarlo aquí es en cuanto que el autor ponía en duda la necesidad del argumento de Fontenelle de que, al ser permanentes las fuerzas de la naturaleza, la habilidad humana es la misma en todos los tiempos. «¿No pueden concurrir muchas circunstancias en una producción y no aparecer en otra durante una o varias épocas?» Fontenelle habla de los árboles. Es concebible que varias condiciones y accidentes «puedan producir un roble, una higuera o un árbol común que merezcan ser recordados en la historia y que quizá no tengan rival en otros países o en otras épocas. ¿No puede haber sucedido lo mismo en la producción, tamaño y clase del genio y del ingenio en el mundo, o en algún lugar o en alguna edad y con muchas más circunstancias de las que han concurrido al crecimiento de un árbol o de un animal?».

12. Ya lo había señalado Fontenelle en su *Digresión*.

6. El progreso general del hombre: el Abbé de Saint-Pierre

1. El mejor libro sobre su vida y sus obras es la monografía de J. Drouet: *L'Abbé de Saint-Pierre: l'homme et l'oeuvre* (1912), pero en algunos temas el trabajo de Goumy, más antiguo (1859), merece ser consultado. He usado una edición de sus obras en 12 volúmenes, publicada en Rotterdam durante su vida, de 1733 a 1737.

2. Comparar con las *Lettres sur les Anglais*, de Voltaire, XII, en la que se proclama a Newton como el más excelso varón que haya existido.

3. *Le nouveau Cynée* (París, 1623). Ha sido reimpresso recientemente con traducción inglesa de T. W. Balch, Filadelfia, 1909.

4. Se describe en las *Mémoires* de Sully, libro XXX.

7. Nuevas concepciones de la Historia: Montesquieu, Voltaire, Turgot

1. 1756.

8. Enciclopedistas y economistas

1. Condorcet, *Esquisse*, p. 206 (ed. 1822).
2. Séneca. Ep. 124.
3. Quesnay y Turgot, quien, aunque no era un fisiócrata profeso, sostenía las opiniones del grupo.
4. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, 1767.
5. Las particularidades de la doctrina fisiócrata en relación con los valores relativos de la agricultura y el comercio, que Adam Smith criticaría, no son de nuestra incumbencia, ni nos es necesario repetir las críticas evidentes a una teoría que reduciría virtualmente la ciencia de la sociedad a la ciencia de la producción y la distribución.

9. ¿Fue la civilización un error? Rousseau, Chastellux

1. La edición ampliada se publicó en 1723.
2. En el *Disc. Pré.* a la Enciclopedia.
3. 1756.
4. *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai* (1753). Comienza con las siguientes palabras: «Je chante le règne aimable de la Vérité et de la Nature». La otra obra de Morelly, *Code de la Nature*, apareció en 1755.
5. Hubo una importante edición en 1776, con un capítulo adicional.

10. El año 2440

1. L. Béclard, *Sébastien Mercier, sa vie, son oeuvre, son temps*, 1903, p. VII.
2. En la primera edición del libro el comercio era abolido.
3. *Les ruines des Empires*, 1789. La traducción inglesa alcanzó una segunda edición (1795).

11. La Revolución Francesa: Condorcet

1. Taine dijo del *Contrat Social* que reduce la ciencia política a la aplicación estricta de un axioma elemental que hace innecesario el estudio (*La Révolution*, vol. I, cap. IV, par. III).
2. Rocquain, *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, p. 278.
3. Es interesante observar que Robespierre, para quien las doctrinas de Rousseau eran oráculos, pudiese cantar admiradamente el progreso

del hombre civilizado, como lo hizo en el pasaje inicial de su discurso del 7 de mayo de 1794, proponiendo un decreto para la adoración del Ser Supremo (véase texto en Stephen, *Orators of the French Revolution*, II, 391-392).

4. Publicado en 1795.

5. Comte, *Cours de philosophie positive*, IV, 258.

6. Esperaba la mitigación de esta desigualdad mediante el desarrollo del seguro de vida, que empezaba a tener importancia por entonces.

7. Como escribía sin libros, su *Esbozo* fue un magnífico *tour de force*.

8. Picavet, *Les Idéologues*, p. 203. Cabanis nació en 1757 y murió en 1808.

9. *Ibid.*, p. 224.

12. La teoría del Progreso en Inglaterra

1. *The principles of Modern Philosophy*, 1740.

2. *Essay on the Populousness of Ancient Nations*, ad init.

3. La justificación de este argumento era la abolición de la esclavitud en Europa.

4. *Essay on the rise of Arts and Sciences*.

5. Cf. *Essay on the Idea of a Perfect Commonwealth*, ad init.

6. Indudablemente, se lo habían sugerido algunas ideas de Hume en *The rise of Arts and Sciences*.

7. *Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. XXXVIII, ad fin.

8. Godwin había ayudado a publicar en 1791 el libro de Payne y había intimado con el grupo de revolucionarios que fueron perseguidos por el Gobierno. Puede encontrarse una buena descripción del episodio en Shelley, *Godwin and their circle* de Brailsford.

9. Esta observación había sido hecha (como ha señalado Hazlitt) antes de Malthus por Robert Wallace (véase *A dissertation on the numbers of Mankind*, p. 13, 1753). Otro libro de Wallace había sugerido la dificultad a Godwin.

10. Señalado por Hazlitt en su crítica de Malthus en *Spirit of the Age*.

11. Las recientes conclusiones de Mr. Knibbs, estadístico en la Commonwealth de Australia, en vol. I de su Apéndice al Censo de la Commonwealth son interesantes a este respecto. Cito de un artículo del *Times* del 5 de agosto de 1918: «Un eminente geógrafo, el fallecido Mr. E. G. Ravenstein, predijo hace algunos años, cuando la población de la Tierra se estimaba en 1.400 millones, que hacia mediados de este siglo la población alcanzaría un límite más allá del cual todo nuevo aumento sería desastroso. Mr. Knibbs no es tan pesimista y es mu-

cho más preciso; aunque retrasa el final desastroso, no le cabe duda de que es inevitable. Los límites de la expansión humana, nos asegura, están mucho más cerca de lo que piensa la opinión pública; la dificultad de alimentar a todos pronto será más grave; el agotamiento de las fuentes de energía necesaria para todo aumento notable de población, avance en el nivel de vida o ambas cosas juntas, está peligrosamente cerca. La tasa actual de crecimiento de la población mundial no puede durar cuatro siglos más».

12. *Works*, vol. I, p. 193 sqq.

13. Tanto Hazlitt como Shelley pensaban que Malthus estaba jugando con sofismas «para arrullar a los opresores de la humanidad, en la seguridad de un triunfo sempiterno» (*Revolt of Islam*, Prefacio). Bentham se refiere en su *Book of Fallacies* (*Work*, II, p. 462) a lo impopular de las ideas de Priestley, Godwin y Condorcet: «Aspirar a la perfección ha sido considerado una estupidez o una maldad».

14. Hazlitt, *Spirit of the Age: article on Godwin* (escrito en 1814).

15. En cartas de 1797 y 1798 Coleridge repudiaba las doctrinas francesas y la filosofía de Godwin. Véase Cestre, *La Révolution française et les poètes anglais* (1789-1809), pp. 389, 414.

16. *Excursion*, Libro II.

17. Véanse sus *Colloquies*; Shelley, que escribe en 1811, dice que Southey «desea un estado en que todo sea perfecto y la materia esté sujeta al poder del espíritu» (Dowden, *Life of Shelley*, I, p. 212).

18. Dowden, *ibid.*, II, p. 264. En todas partes, Dowden señala la especial falta de sensibilidad de la mente de Shelley «hacia el saber o el sentimiento de la historia» (I, p. 55).

19. La palabra fue inventada en Francia y en Inglaterra de modo independiente. Un artículo del *Poor Man's Guardian* (un periódico dirigido por H. Hetherington y luego por Bronterre O'Brien) el 24 de agosto de 1833 aparece firmado por «Un socialista»; y en 1934 *socialisme* es opuesto a individualismo por P. Leroux, en un artículo de la *Revue Encyclopédique*. La palabra es usada en el *New Moral World* y, desde 1836, se aplicó a los seguidores de Owen. Véase Dolléans, *Robert Owen* (1907), p. 305.

20. 3.^a ed. en 1817. Los Ensayos habían aparecido por separado en 1813-1814.

21. P. 19.

22. No era un periódico, sino una serie de folletos que aparecieron entre 1836 y 1844. Otras obras de Owen fueron: *Outline of the Rational System of Society* (6.^a ed. Leeds, 1840), *The Revolution in the mind and practice of the human race, or the coming change from Irrationality to Rationality* (1849), *The future of the human race, or a great, glorious*

and peaceful Revolution, near at hand, to be effected through the agency of departed spirits of good and superior men and women (1853), *The new existence of man upon earth*, París I-VIII, 1854-1855.

13. Especulaciones alemanas sobre el Progreso

1. Javary, *De l'idée de Progrès*, p. 69.
2. Jouffroy, *Mélanges*, p. 81.
3. 1784.
4. La filosofía de la historia de Fichte se encuentra en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), conferencias dadas en Berlín en 1804-5.
5. *Primera* época: razón instintiva; edad de la inocencia. *Segunda*: razón autoritaria. *Tercera*: liberación; escepticismo y libertad no regulada. *Cuarta*: razón consciente como ciencia. *Quinta*: razón dominante como arte.
6. Tres años después, Fichte mantenía en sus patrióticos *Discursos a la nación alemana* (1807) que en 1804 el hombre había traspasado el umbral de la cuarta época. Afirmaba que el progreso de la «cultura» y de la ciencia dependerá en adelante de Alemania de modo predominante.
7. Las tres fases del espíritu son: a) Subjetivo; b) Objetivo; c) Absoluto. Por ejemplo, la psicología se incluye en a); el derecho y la historia en b), y la religión en c).
8. Traducido al inglés en dos volúmenes en 1835.
9. *Op. cit.*, II, p. 194, sqq.
10. *Gespräche mit Goethe*, 23 de octubre de 1828.

14. Corrientes posrevolucionarias del pensamiento francés

1. Ya hemos hablado de él, p. 219
2. El término ideología tiene actualmente un matiz crítico; por ejemplo, al contrastar los métodos de Lamarck con los de Darwin.
3. Picavet, *op. cit.*, p. 69. Los miembros de la 2.ª Clase del Instituto de Ciencias Morales y Políticas eran tan predominantemente ideólogos que excitaron la desconfianza de Napoleón, quien la abolió en 1803, distribuyendo a sus miembros entre las demás clases.
4. 1813.
5. Podemos ver el efecto de su doctrina en las observaciones de Guizot (*Histoire de la civilization en Europe*, 2.ª lección), donde dice de la literatura moderna que «*sous le point de vue du fond des sentiments et des*

idées elles sont plus fortes et plus riches (que la antigua). On voit que l'âme humaine a été remuée sur un plus grand nombre de point à une plus grande profondeur», y atribuye a este hecho su comparativa imperfección formal.

6. «Réflexions sur la philosophie de l'histoire» en *Mélanges philosophiques*, 2.^a ed., 1838.

7. *Histoire de la civilization en Europe*.

15. La búsqueda de una ley del Progreso I. Saint Simon

1. *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Pueden encontrarse resúmenes de sus teorías en *Charles Fourier, sa vie et sa théorie*, de su discípulo Dr. Ch. Pellarin (2.^a ed., 1843) y en Flint, *Historia de la Filosofía de la Historia en Francia*, etc., pp. 408 sqq.

2. Pueden encontrarse detalles en la *Théorie de l'unité universelle*, publicada en principio bajo el título de *Association domestique-agricole*, en 1822.

3. Están trazados en la valiosa monografía *Saint-Simon et son oeuvre* de G. Weill (1894).

4. De la réorganisation de la société européenne, p. 111 (1814).

5. *Exposition de la doctrine saint-simonienne*, 2 vols., 1830-1.

6. Dos bien dotados conversos a las ideas de Saint-Simon se separaron de la escuela como consecuencia de las aberraciones de Enfantin: Pierre Leroux, con quien volveremos a encontrarnos, y P. J. B. Bouchez, que publicó en 1833 una meditada *Introduction à la science de l'histoire*, en la que se define a la historia como «una ciencia cuyo fin es prever el futuro social de la especie humana en el orden de su actividad libre» (vol. I, p. 60, 2.^a ed., 1842).

16. La búsqueda de una ley del Progreso II. Comte

1. La terminó con el vol. 6 en 1842.

2. *Cours de philosophie positive*, VI, 354.

3. *Op. cit.*, IV, 36-38.

4. Murió en 1857.

5. Ilustró esta proposición con una reconstrucción imaginaria de la historia europea desde el año 100 al 800 d.C., en su *Uchronie*, 1876. Mantenía que no hay una ley definida del progreso: «La verdadera ley estriba en la posibilidad igual de progreso o regreso, tanto de las sociedades como de los individuos».

6. Weill, *Histoire du mouvement social*, p. 21.
7. En ediciones posteriores de su *Lógica*.
8. El volumen I apareció en 1857 y el II en 1861.
9. Esta era la opinión de Jouffroy, Comte y Mill; Buckle la popularizó.
10. Kant ya había recurrido a la estadística con propósito similar; véase p. 246.

17. «Progreso» en el movimiento revolucionario francés (1830-1851)

1. Georges Sorel, *Les Illusions du progrès*, p. 247-8 (1908).
2. *De l'humanité*, 1840 (dedicado a Béranger).
3. *L'Avenir de la science. Pensées de 1848*, publicado en 1890.
4. No contaba con las nuevas fuerzas, opuestas tanto al socialismo como a la democracia parlamentaria, representadas por Bakunin y hombres como Georges Sorel.

18. Progreso material: la Exposición de 1851

1. P. 13. El libro fue publicado póstumamente por Murray en 1830, un año después de la muerte del autor.
2. Véase Tennyson, *Memoir by his son*, vol. I, p. 195.
3. 1859.
4. *Einburgh Review* (octubre de 1851), p. 562, en un análisis del Catálogo Oficial de la Exposición.
5. Martin, *Life of the Prince Consort* (3.^a ed.), III, p. 247. El discurso se pronunció en un banquete en la Mansion House, el 21 de marzo de 1850.
6. Publicado en el *Times*, 30 de abril de 1851. La exposición se abrió el 1 de mayo.
7. *Edinburgh Review*, loc. cit.
8. B. Kidd, *Social Evolution*, p. 368.
9. H. de Ferron, *Théorie du progrès* (1867), II, 439.
10. Lotze, *Microcosme*, vol. II, p. 396.

19. El Progreso a la luz de la evolución

1. *Social Statics, or the Conditions Essential to human Happiness specified, and the first of them developed* es el título completo.

2. *Microcosmus*, Libro VII, 5 ad fin. La primera edición alemana (3 volúmenes) apareció en 1856-64 y la tercera, de la que hay traducción inglesa, en 1876. Lotze era optimista en punto a la duración de la civilización moderna. «Nadie puede predecir el futuro, pero en tanto en cuanto un hombre puede juzgar, parece que en nuestros días hay mayores seguridades que en la antigüedad contra los excesos injustificables y contra las fuerzas externas que podrían poner en peligro la existencia continuada de la civilización.»
3. Huxley considera al progreso desde un punto de vista ético y no eudemonista.

Índice

Dedicatoria	7
Prólogo	9
Introducción	13
1. Algunas interpretaciones de la Historia Universal: Bodino y Le Roy	48
2. La utilidad como finalidad del saber: Bacon	60
3. El cartesianismo	73
4. La doctrina de la degeneración: los antiguos y los modernos	87
5. El progreso del saber: Fontenelle	107
6. El progreso general del hombre: el Abbé de Saint- Pierre	135
7. Nuevas concepciones de la Historia: Montesquieu, Voltaire, Turgot	151
8. Enciclopedistas y economistas	166
9. ¿Fue la civilización un error? Rousseau, Chas- tellux.....	184
10. <i>El año 2440</i>	199
11. La Revolución Francesa: Condorcet	209
12. La teoría del Progreso en Inglaterra	224
13. Especulaciones alemanas sobre el Progreso	244

14. Corrientes posrevolucionarias del pensamiento francés	266
15. La búsqueda de una ley del Progreso: I.) Saint Simon	284
16. La búsqueda de una ley del Progreso: II.) Comte	296
17. «Progreso» en el movimiento revolucionario francés (1830-1851)	319
18. Progreso material: la Exposición de 1851	330
19. El Progreso a la luz de la evolución	340
Epílogo	356
Notas	359



Al igual que, en las sociedades secularizadas, la esperanza de lograr en el futuro el bienestar en la tierra ha reemplazado a la antigua resignación medieval que difería hasta la otra vida la realización de las aspiraciones insatisfechas, también LA IDEA DEL PROGRESO ha sustituido a la fe en la providencia como mano invisible que orienta el desarrollo de la humanidad. Esta obra clásica de JOHN BURY (1861-1927) analiza la génesis y evolución de ese gran mito de nuestra época, estrechamente vinculado al nacimiento de la ciencia moderna y a la lucha por la libertad política y religiosa. Tres grandes periodos cabe distinguir en su constitución. Cubre el primero la etapa que transcurre entre los revolucionarios descubrimientos de la astronomía heliocéntrica y el optimista mensaje de Condorcet, culminación de las reflexiones sobre el destino humano de la Ilustración, en las que la noción del mejoramiento se halla siempre subyacente. En el segundo periodo, la categoría de progreso se formula ya con todo su alcance teórico: la filosofía idealista alemana, por un lado, y Saint-Simon y Comte, por otro, se esfuerzan por descubrir sus leyes. Por último, tras la publicación en 1859 de «El origen de las especies» (CT 2512), la extensión del principio de la evolución a la vida social termina por convertir esta idea en un credo de aceptación casi universal.

El libro de bolsillo



Humanidades
Filosofía

